DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME XXII.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI

A BESANÇON,	chez Turbergue, libraire.
LYON,	— Girard et Josserand, libraires.
—	— Briday, libraire.
MONTPELLIER,	— Séguin, libraire.
—	— Veuve Malavialle, libraire.
ANGERS,	— Lainé frères, libraires.
—	— Barassé, libraire.
NANTES,	— Mazeau frères, libraires.
—	— Poirier-Legros, libraire.
METZ,	— Mme Constant Loiez, libraire.
LILLE,	— Quaré, libraire.
DIJON,	— Hémery, libraire.
ROUEN,	— Fleury, libraire.
ARRAS,	— Brunet, libraire.
NANCY,	— Vagner, imprimeur-libraire.
TOULOUSE,	— Ferrère, libraire.
LE MANS,	— Leguicheux-Gallienne, libraire.
CASTRES,	— Granier, libraire.
REIMS,	— Bonnefoy, libraire.
LIMOGES,	— Dilhan-Vivès, libraire.
CLERMONT,	— Dilhan-Vivès, libraire.
TOURS,	— Cattier, libraire.
CHAMBÉRY,	— Perrin, libraire.
ANNECY,	— Burdet, imprimeur-libraire.
ROME,	— Merle, libraire.
MILAN,	— Dumolard, libraire.
—	— Boniardi-Pogliani, libraire.
TURIN,	— Marietti (Hyacinthe), libraire.
MADRID,	— Bailly-Baillière, libraire.
—	— J.-L. Poupart, libraire.
LONDRES,	— Burns et Lambert, libraires, Portman-street, Portman-square.
GENÈVE,	— Marc-Mehling, libraire.
BRUXELLES,	— H. Goemaere, libraire.
GÊNES,	— Fassi-Como, libraire.
LISBONNE,	— Melchiades et Ce.

Paris. — Typographie de Firmin Didot, imprimeurs de l'Institut, rue Jacob, 56.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE
DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° LA SCIENCE DE LA LETTRE, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique;

2° LA SCIENCE DES PRINCIPES, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homilétique, la pédagogique, la liturgique, l'art chrétien, le droit ecclésiastique;

3° LA SCIENCE DES FAITS, savoir : l'histoire de l'Église, l'archéologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des hérésies, la patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la biographie des principaux personnages;

4° LA SCIENCE DES SYMBOLES ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques et de leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte,

PUBLIÉ PAR LES SOINS

DU Dr WETZER

Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE

Professeur de théologie à la faculté de Tubingue;

Approuvé par Sa Grandeur Monseigneur l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR I. GOSCHLER

Chanoine, docteur ès lettres, licencié en droit, ancien directeur du collége Stanislas, traducteur de l'Histoire universelle de l'Eglise d'Alzog, de l'Histoire de la Révélation biblique de Haneberg, etc

TOME XXII

SÉPULTURE CHRÉTIENNE — SWÉDENBORG

PARIS

GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS

4, RUE CASSETTE

1864



DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

S

SÉPULTURE CHRÉTIENNE. Un sentiment de piété naturelle ordonne d'honorer l'homme dans ses restes mortels. Aussi rencontrons-nous chez tous les peuples et dans tous les temps, mais surtout chez les peuples civilisés, quelles que soient les différences de leurs doctrines, des cérémonies religieuses en l'honneur des morts, cérémonies souvent accompagnées des formes de la plus étrange superstition. Les Égyptiens, les Grecs et les Romains consacraient aux morts des soins respectueux, et dans les temps les plus anciens les Juifs considéraient une sépulture honorable comme une preuve particulière d'humanité et de charité (1), le refus de sépulture comme un châtiment et une infamie (2). Ils priaient et célébraient un office public en l'honneur de leurs morts et appelaient le cimetière la *maison des vivants*.

Sous ce rapport le Christianisme a des pratiques encore bien plus significatives. La foi positive en l'immortalité de l'âme, en la vie future, au Purgatoire et à la résurrection; le sentiment de la dignité humaine et l'idée que le Christianisme donne du corps, qui est non-seulement l'organe d'un esprit immortel, mais le temple du Saint-Esprit; enfin la certitude de la communion permanente et perpétuelle des âmes, inspirèrent toujours une pieuse sollicitude pour ceux qui s'étaient endormis dans la mort. Cette préoccupation du Christianisme à l'égard de l'humanité future excita même l'admiration de Julien l'Apostat (1). La haute et lumineuse idée qu'a le Christianisme de l'autre vie, sa manière toute particulière d'envisager la mort se trouvent au fond des prières, des chants, des symboles et de tous les usages de l'inhumation chrétienne.

La sollicitude respectueuse que les premiers Chrétiens ressentirent pour les morts se manifestait dès le moment du décès. On lavait le corps, très-souvent on le parfumait, on fermait les yeux et la bouche du défunt, pour enlever à l'aspect de la mort ce qu'elle a de plus effrayant (et cet usage était pratiqué dès la plus haute antiquité) (2),

(1) II *Rois*, 2, 5.
(2) *Jer.*, 16, 4-6.

(1) Ep. 49.
(2) *Gen.*, 46, 4; 50, 1.

et pour donner à la mort, d'après l'Écriture, l'apparence symbolique du sommeil. C'étaient les plus proches parents qui fermaient les yeux des défunts. On ensevelissait le corps dans un suaire, comme on le fit pour le Sauveur, puis on le plaçait dans un cercueil. Si le mort était d'un rang élevé on le revêtait de ses habits les plus somptueux, coutume que les Pères, tels que saint Chrysostome et saint Jérôme, blâmèrent fortement. On eut de bonne heure l'habitude d'ensevelir les ecclésiastiques dans leurs vêtements sacrés. Le cercueil et le brancard étaient déjà en usage chez les Juifs (1). Mais le Christianisme s'opposa de bonne heure à la coutume judaïque d'ensevelir les morts aussi promptement que possible; on les exposait pendant quelques jours dans la maison, et notamment, le quatrième jour, dans l'église, sous la garde de prêtres qui récitaient ou chantaient des psaumes en présence des voisins et des amis, *nocturna pervigilatio*. L'usage d'allumer des cierges près des morts est très-ancien; on en voit un exemple remarquable à la mort de Constantin le Grand.

Le Christianisme se prononça résolûment contre l'usage pagano-romain de brûler les morts; le corps était enseveli, conformément à la foi en la résurrection. On le portait au tombeau en chantant des psaumes et des hymnes et en tenant des cierges allumés à la main; le clergé, les parents, les amis, les voisins, tout le monde sans exception remplissait cette charge, et souvent il se trouvait ainsi parmi les porteurs du cercueil des évêques, des personnes du plus haut rang, et jusqu'à des Papes. Le corps était inhumé au milieu des psaumes et des prières, chantés et récités alternativement par le prêtre et les fidèles; puis on disait la messe, si déjà on n'avait offert le saint Sacrifice dans l'église, pendant que le corps y était exposé; on distribuait des aumônes, et, quand c'était un riche qu'on inhumait, on célébrait une agape à laquelle prenaient part les pauvres. Le tombeau était souvent couvert de fleurs. On défendit de bonne heure, par des motifs faciles à comprendre, de donner le baiser de paix aux morts au moment de les ensevelir (1). Les lieux de sépulture étaient considérés comme sacrés (2). D'après une règle remontant à la plus haute antiquité, on célébrait par l'oblation du saint Sacrifice le 3e jour après la mort (comme après celle d'Évode), ou le 7e (comme pour saint Ambroise), ou le 3e et le 30e (pour saint Éphrem), ou le 3e, le 9e et le 40e (d'après les Constitutions apostoliques). L'usage le plus général fut bientôt de célébrer cet office des morts le 3e, le 7e et le 30e jour après le décès; c'est ce qu'on voit dans des écrivains du neuvième siècle, qui parlent de cet usage comme d'une chose universellement admise, de même que dans le Missel romain, où ces messes sont indiquées, quoiqu'on ne les dise plus aujourd'hui. L'usage de célébrer l'anniversaire de la mort fut également suivi de bonne heure; Tertullien et les Constitutions apostoliques en parlent.

Le Christianisme respecte la douleur naturelle que cause la perte de ceux qui nous sont chers; mais dès l'origine il interdit le deuil excessif, les plaintes sans mesure, les femmes chargées de pleurer les morts en usage chez les Romains, parce que tout cela est inconciliable avec la foi en l'immortalité, en la vie éternelle, en la Providence divine qui règne en ce monde, et c'est pourquoi saint Paul dit : « Ne vous affligez pas touchant ceux qui dorment comme ceux qui n'ont aucune espérance. » A cet égard le Christianisme

(1) II *Rois*, 3, 31. *Luc*, 7, 14.

(1) *Conc. Antissiodor.*, ann. 578, c. 12.
(2) *Voy.* CIMETIÈRE.

développa des idées toutes nouvelles. Il considéra la mort comme la renaissance à une vie plus haute, comme un appel de Dieu à un monde meilleur. On remercia Dieu de ce qu'il avait donné la victoire sur la vie et la mort à l'un de ses enfants; on le supplia d'être miséricordieux envers l'âme du défunt et l'on se consola par l'espérance de l'avenir. On alla jusqu'à chanter l'*alleluia*, quand la mort était un triomphe éclatant de la foi. Aussi les signes de deuil traditionnels chez les païens et les Juifs, les vêtements noirs des uns, les habillements déchirés, le sac et les cendres des autres furent prohibés. Cependant, plus tard, on adopta la couleur noire comme insigne de deuil; ce fut l'Église grecque qui introduisit cet usage.

La sépulture chrétienne de l'ancienne Église est, au fond et quant à son esprit, toujours la même, comme le constate le Missel romain; il importe de remarquer en même temps que l'office des Morts et le rite de la sépulture sont une des parties les plus sublimes et les plus significatives de la liturgie.

Si nous considérons le mode de sépulture adopté par les confessions séparées, ce qui frappe d'abord, c'est que l'Église catholique seule a conservé un rite religieux sous ce rapport.

La religion, qui initie l'homme à la vie, ne l'abandonne pas dans son agonie; elle l'accompagne à sa dernière demeure, elle se tient près de sa tombe; médiatrice entre le temps et l'éternité, elle adresse par la bouche de ses prêtres l'adieu suprême à l'âme qui passe dans un monde meilleur. L'inhumation se fait toujours, comme dans l'origine, au milieu du chant des psaumes, des prières de l'Église, avec les paroles de l'Écriture, après l'oblation du saint Sacrifice. Les signes extérieurs qu'on emploie au moment de la sépulture, tels que le son des cloches, le luminaire, le crucifix qui précède le convoi, l'eau bénite dont on asperge le cercueil, l'encens dont on l'enveloppe, sont pleins de sens et d'à-propos. La sonnerie des cloches, au moment de la mort et de l'inhumation, est aussi ancienne que les cloches elles-mêmes; elle annonce à la paroisse qu'un de ses membres a disparu de son sein; elle rappelle aux fidèles qu'ils sont tous mortels; elle les sollicite de prier pour le défunt, auquel elle donne une dernière marque d'honneur et de respect. C'est le même motif de respect qui met aux mains des invités et du clergé des cierges allumés, symboles de la lumière d'en haut qui va éclairer désormais celui qu'on pleure. L'eau bénite est le symbole du vœu que forme l'Église de savoir l'âme du défunt purifiée et sanctifiée pour le grand jour du jugement. L'encens est le symbole de la prière, qui s'élève vers le trône du Très-Haut comme la vapeur des parfums dans l'atmosphère. L'encens s'explique aussi par des motifs naturels d'hygiène; c'est un très-ancien usage. On comprend sans autre explication ce que représente le crucifix porté devant le convoi. Enfin l'Église entoure de sa sollicitude la dernière séparation, si douloureuse pour les parents et les amis du défunt. Au moment où l'on ferme sa tombe le prêtre jette lui-même la première pelletée de terre sur la bière, en rappelant que ce qui est poussière retourne en poussière, mais que l'esprit remonte vers Dieu, son Créateur. L'inhumation dans l'église même, sauf des cas très-rares, est de temps immémorial hors d'usage. On en fait le simulacre par le catafalque, *castrum doloris*.

La sépulture solennelle dans et par l'Église est un honneur auquel n'ont droit que ceux qui vivent dans la communion catholique. Ce principe, qui ressort de l'idée même de l'Église, est aussi ancien qu'elle. S. Léon le Grand

l'expose déjà en ces termes : « Nous ne pouvons avoir de communion avec les morts si nous n'avons pas été en communion avec eux pendant leur vie : *Nos, quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus* (1). »

D'après ce principe on refusait déjà dans l'Église primitive la sépulture ecclésiastique à ceux qui n'étaient point baptisés (2), aux hérétiques (3), aux contempteurs des lois de l'Église (4), aux suicidés (5).

Le droit canon refuse la sépulture ecclésiastique aux infidèles, aux hérétiques, à ceux qui les protégent, aux schismatiques, aux excommuniés, aux suicidés, à ceux qui ont été tués en duel. L'Église recommande d'avoir égard à toutes les circonstances atténuantes, de les examiner avec attention et scrupule, toutes les fois qu'il s'agit de défunts qui appartenaient à l'Église, mais qui, par des fautes graves, se sont rendus indignes de la sépulture ecclésiastique. Du reste, en refusant la sépulture, l'Église ne prononce en aucune façon une sentence de condamnation contre le mort, tout aussi peu qu'elle béatifie ceux qu'elle inhume solennellement. Mais elle manquerait à sa dignité et à sa mission si elle voulait s'imposer dans la mort à ceux qui, vivants, ont rejeté sa doctrine, dédaigné sa communion, ou s'en sont complétement rendus indignes.

SÉPULTURE DES CHRÉTIENS NON CATHOLIQUES. On entend en général par sépulture ou obsèques les cérémonies religieuses que l'Église pratique en mémoire des défunts (6), et qui consistent surtout dans l'*office des Morts* et l'oblation du saint sacrifice de la messe pour les fidèles, c'est-à-dire pour ceux qui sont *morts dans la communion de l'Église catholique.* L'Église fut, dès l'origine, pleine de sollicitude pour le sort de ses *membres* défunts, implorant au sacrifice de la messe la miséricorde divine, non-seulement pour tel ou tel fidèle, mais pour tous les Catholiques trépassés (1). A dater de 998 une fête spéciale fut instituée en mémoire des fidèles défunts (2).

Les obsèques de l'Église reposent sur :

1° Le dogme de la communion des saints;

2° Le dogme du Purgatoire;

3° Le dogme du saint sacrifice de la messe.

Suivant la croyance de l'Église catholique, il y a entre tous ses membres, pour le temps et l'éternité, une communion qui leur permet de s'entr'aider les uns les autres, et une communauté de biens spirituels au moyen de laquelle chacun prend part aux biens de tous (3). Cette grande association, qui se compose de l'Église triomphante (les bienheureux unis au Christ), de l'Église militante (les fidèles vivant sur la terre) et de l'Église souffrante (les fidèles du Purgatoire), constitue la communion des saints (4). A cette communion n'appartiennent que les membres de l'Église catholique. Tandis que l'Église triomphante intercède sans cesse auprès de Dieu en faveur des membres de l'Église militante et souffrante, l'Église militante et l'Église triomphante s'unissent pour implorer le Christ en faveur de leurs frères souffrant dans le Purgatoire.

L'Église catholique croit, en effet, que les âmes des défunts sont ou dam-

(1) *Ep. ad Rust.*, *Narb. episc.*
(2) Chrysost., hom. 69, III, *ad Phil.*
(3) Optat. Milev., *de Schism. Donat.*
(4) Cypr., ep. 66.
(5) *Conc. Brac.*, II, can. 16, 19.
(6) *Voy.* Obsèques.

(1) August., *de Verb. Apost.*, serm. 32.
(2) *Voy.* Trépassés (jour des).
(3) *Rom.*, 12, 4, 5.
(4) *Voy.* Saints.

nées, et il n'est pas possible d'intercéder en *leur* faveur ; ou qu'ils sont entrés en participation des joies de l'Église triomphante, et, dans ce cas, l'intervention pour eux est inutile puisqu'ils ont accompli leur destinée ; ou, enfin, qu'ils sont retenus provisoirement dans le Purgatoire.

C'est pour ceux-là, et pour ceux-là seulement qui ont fait profession d'appartenir à l'unique Église sanctifiante, que l'Église prie, surtout au saint Sacrifice (1). Depuis la fondation du Christianisme, c'est toute l'Église catholique qui prie dans le sacrifice de la messe, et non pas tel ou tel prêtre (2) ; c'est un culte public dans *lequel l'Église* militante se souvient de *l'Église* triomphante (3), c'est-à-dire remercie Dieu de la victoire des saints, invoque l'intercession de ceux-ci, prie pour les vivants et les morts (4) ; dans lequel, par conséquent, le Chef invisible de l'Église est actuellement présent et dans lequel tous les membres du corps du Christ agissent intimement les uns sur les autres. Ainsi la sainte messe est comme une grande fête de famille, et si durant le sacrifice l'Église intercède pour les défunts, elle témoigne hautement que ceux-ci sont morts dans sa communion. On comprend, par conséquent, que la participation à la communion de l'Église est une condition de son intervention pour les morts, et que ceux-là seuls ont part aux bienfaits de l'Église, comme telle, qui sont ses membres, de même que les membres de la famille ont seuls légalement part aux biens du père.

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXV, *Decr. de Purg. Matth.*, 5, 25, 26. I *Cor.*, 3, 12-15. Cypr., l. IV, ep. 2. Orig., hom. 35 *in Luc.*

(2) Tertull., *de Cultu fem.* Cypr., ep. 63 *ad Cæc.* Chrysost., *de Sacerd.*, l. III, c. 4. *Conc. Nic.*, I (ann. 325).

(3) *Conc. Trid.*, sess. XXII, c. 3.

(4) *Id.*, ib., c. 2.

L'Église ne peut considérer comme lui appartenant, elle ne peut compter parmi les siens que ceux qui sont réellement ses membres, jamais ceux qui ne croient pas comme elle et qui sont irrévocablement empêchés par la mort d'être admis dans la communion des saints (1). L'Église catholique ne peut entrer en communion après leur mort avec ceux qui, de leur vivant, n'ont pas voulu accepter sa communion, au moins extérieurement (2).

De même que l'Église n'a reçu de son fondateur que le pouvoir de compter parmi ses enfants ceux qui la reconnaissent comme la mère des grâces divines, de même elle ne peut s'attribuer le droit d'imposer sa communion et ses faveurs, après leur mort, à ceux qui furent séparés d'elle de leur vivant, quoiqu'ils fussent en tout temps libres de participer à ses grâces en entrant dans son sein. Ce serait injuste, inefficace, ce serait profaner ses grâces et rendre moins sensible le bonheur d'être un de ses membres.

Si donc, d'après les lois de l'Église, la communion des saints, et par conséquent celle de leurs biens, ne peut s'étendre à ceux qui n'ont pas la foi catholique, l'Église ne peut pas les appliquer à ceux qui sont morts sans lui appartenir, parce qu'elle administre seulement les grâces divines qui lui sont confiées, et qu'elle ne peut les appliquer efficacement qu'en se conformant aux lois qui la constituent.

C'est pourquoi, dès les premiers âges de l'Église, elle refusa d'enterrer ceux qui étaient exclus de son sein, par exemple les excommuniés, ou en général ceux qui mouraient hors de son giron (3).

(1) *Ecclés.*, 11, 3.

(2) C. 24, quæst. 2, c. 1. Cf. c. 12, X, l. III, tit. 28. Cf. SÉPULTURE CHRÉTIENNE.

(3) *Conc. Laod.*, ann. 364, can. 32-37. *Conc.*

De même que l'Église, en n'admettant pas les non-Catholiques à la table sainte, ne prononce pas leur condamnation, elle ne condamne pas ceux auxquels elle refuse les obsèques quand il est évident que, dans les derniers temps de leur vie, ils n'ont pris aucun souci et n'ont tenu aucun compte des lois que l'Église impose à ses membres; elle atteste uniquement par son abstension que celui qu'elle refuse d'enterrer n'appartenait point à sa communion (1). Dès 842 les évêques réunis à Constantinople refusèrent les prières de l'Église à l'empereur Théophile, défunt, tant que sa veuve n'eut pas affirmé par serment qu'avant sa mort il était rentré dans le sein de l'Église.

Cette prescription fut renouvelée dans les temps modernes par le chef de l'Église. L'évêque d'Augsbourg ayant, en 1841, ordonné un service solennel des morts pour la défunte reine de Bavière, qui était protestante, le Pape Grégoire XVI s'exprima ainsi dans un bref adressé à ce prélat, en date de Rome, 16 février 1842 : *Vix possumus explicare verbis quantum concepimus animo dolorem cum ex earumdem* (sc. litt. episc. de 19 nov. 1841 ad parochos) *lectione cognosceremus jussisse te ut publicæ illæ supplicationes, quæ pro omnibus in Christiana et Catholica societate defunctis institutæ ab Ecclesia sunt, haberentur istic pro muliere principe quæ, in hæresi ut manifestissime vixerat, ita et diem obiit supremum. Nec quidquam ad id refert si potuerit eadem, in extremis vitæ momentis, occulto Dei miserentis beneficio, illuminari ad pœnitentiam. Etenim secretiora hæc divinæ gratiæ mysteria ad exterius ecclesiasticæ potestatis judicium minime pertinent, atque hinc veteri juxta ac nova Ecclesiæ disciplina interdictum est ne homines in extrema notoriaque hæresum professione defuncti Catholicis ritibus honorentur... Non videmus equidem quomodo id a te... componi possit cum catholico dogmate de necessitate veræ Catholicæ fidei ad obtinendum salutem* (1).

Le Pape adressa un bref analogue, le 9 juillet 1842, au supérieur de l'abbaye des Bénédictins de Scheyern, en Bavière, dans lequel, s'appuyant sur les prescriptions de l'Église, il interdit les obsèques pour les membres protestants de la famille régnante de Bavière.

Ainsi le clergé catholique est tenu de refuser de célébrer les obsèques de ceux qui ont appartenu à une confession non catholique, en vertu des lois de l'Église et de l'obéissance qu'il doit au Saint-Siége.

On comprend que l'Église refuse son intercession à ceux qui sont morts dans une confession différente de la sienne, qu'elle leur refuse principalement l'oblation du saint sacrifice de la messe, sans que son refus s'étendre aux prières privées. En Prusse, dans le Hanovre, en Bavière, en Nassau et en Bade, on prononce le panégyrique des princes protestants morts, en réunissant les fidèles dans l'après-midi. L'Église catholique prie certainement pour tous les hommes, afin qu'ils confessent Jésus-Christ et soient sauvés; elle prie en particulier pour les souverains, c'est-à-dire pour ceux qui sont revêtus par Dieu du pouvoir suprême, afin qu'ils gouvernent chrétiennement leurs peuples (2); mais elle ne peut intervenir ou intercéder pour les défunts qui, durant leur vie, se

Brac., can. 16 (ann. 662); can. 21, c. XIII, quæst. 2, c. 8, 12, 13, X, *de Hæres.*, V, 7. Cf. Harzheim, *Conc. Germ.*, t. VII.

(1) *Voy.* SÉPULTURE.

(1) Cf. *Epistola encycl. S. P. Greg. XVI*, ann. 1842. *Allocutio S. P. Pii IX*, du 9 déc. 1854.

(2) I *Tim.*, 2, 1-4.

sont librement, visiblement et irrévocablement éloignés d'elle. Ce serait une illusion indigne de l'Église de prétendre que ses prières pour les morts, au canon de la messe, s'étendent à d'autres qu'aux membres de l'Église souffrante, vu que les paroles du canon portent expressément qu'elle ne prie que pour les Catholiques. Ainsi l'Église dit, au canon de la messe : *Omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas deprecamur*. Elle dit dans l'office des Morts : *Fac, quæsumus, Domine, hanc cum servo* (*famula*) *tuo* (*tua*) *defuncto* (*defuncta*) *N. misericordiam..... ut, sicut hic eum* (*vel eam*) *vera fides junxit fidelium turmis, ita illic eum* (*vel eam*) *tua miseratio societ angelicis choris* (1).

Il ressort donc de la doctrine de l'Église sur les obsèques qu'elle ne peut les célébrer pour ceux qui ne sont pas morts catholiques. Les protestants ont élevé de nombreuses objections contre la pratique de l'Église. L'apologie de la confession d'Augsbourg dit « que c'est abuser du nom de Dieu et violer le second commandement que d'appliquer aux morts la célébration de la Cène instituée en mémoire de la mort Jésus et pour annoncer la rémission des péchés aux vivants. Car premièrement c'est un outrage et un blasphème contre l'Évangile que de prétendre que la misérable opération de la messe est un sacrifice qui nous réconcilie avec Dieu et satisfait pour nos péchés. Secondement le péché et la mort ne peuvent être vaincus que par la foi en Christ... Si donc la messe n'est une satisfaction ni pour le châtiment ni pour le péché, il est évident qu'il est inutile et vain de l'appliquer aux morts. »

Les protestants nient la communion des saints et le Purgatoire, quoique Luther, peu après son apostasie, croyait encore en ce dogme (1). Aussi les protestants croyants ne se soucient-ils en aucune façon des obsèques catholiques pour les morts de leur confession, et, les considérant au moins comme inefficaces, ils ne prétendent pas que les Catholiques fassent des mystères du salut de simples cérémonies d'apparat et des spectacles de convention.

L'Église, en refusant la sépulture religieuse à ceux qui ne partagent pas sa foi, ne remplit que son devoir et n'exerce que son droit; en maintenant par là sa foi aux sacrements et aux mystères, en refusant de faire ce qu'elle ne peut faire, elle n'est en aucune façon intolérante. La tolérance envers de faux principes n'est autre chose qu'une trahison de la vérité; aussi l'Église a-t-elle pour principe parfaitement juste d'aimer et de tolérer les personnes, de combattre et de haïr l'erreur. L'ignorance ou la malveillance peut seule accuser d'intolérance l'Église catholique, qui cesserait d'être l'Église si elle abandonnait sa foi en faveur de qui que ce soit et pour quelque prétexte que ce pût être.

Cf. Döllinger, *Droits et obligations de l'Église à l'égard des défunts d'une confession étrangère*, 1852 ; Hermann de Vicari, archevêque de Fribourg, *Lettre pastorale du* 9 *mai* 1852, à l'occasion du service funèbre ordonné pour le défunt grand-duc Léopold ; Hänggi, *Observations cathol.*, 1852, 9e cah.

Maas.

SÉQUENCE. On donne ce nom à certains hymnes qu'on chante après l'*Alleluia* qui suit le Graduel des messes solennelles (2). On explique ce nom en disant que cet hymne remplaça la dernière syllabe de l'*Alleluia* qu'on

(1) *Rit. Rom.*, tit. *de Exsequiis.*

(1) Luther, *de Purgat.*, art. *Smalc*, p 2, c. 2.

(2) *Voy.* Graduel.

avait l'habitude de traîner en longueur en la faisant passer par diverses modulations; de là aussi le nom de *jubilatio, jubilus*, employé à la place de séquence. Les anciens missels romains ne renferment pas de séquences; leur introduction dans la liturgie est vulgairement attribuée à l'abbé de Saint-Gall, Notker le Bègue (1), qui composa les premières. D'après Ekkehard (2), biographe de Notker, ces séquences furent envoyées au Pape Nicolas Ier, qui les approuva et les recommanda. D'autres composèrent, à l'exemple de Notker, des séquences qui furent généralement adoptées dans la liturgie de l'Allemagne. Avant la rédaction du Missel romain conformément aux prescriptions du concile de Trente, il y avait dans les missels germaniques de trente à cent séquences. Dans le Missel romain aujourd'hui généralement adopté il y en a cinq : une pour Pâques, *Victimæ paschali*, composée vraisemblablement vers le onzième siècle en Italie; une pour la Pentecôte, *Veni, Sancte Spiritus*, attribuée à Robert, roi de France; une pour la Fête-Dieu, *Lauda, Sion, Salvatorem*, due à S. Thomas d'Aquin ; une pour la fête des Sept Douleurs de la Ste Vierge, *Stabat Mater*, généralement attribuée à Jacoponi (3), Franciscain de la fin du treizième siècle; enfin une pour la messe des Morts, le célèbre *Dies iræ* (4).

Les deux dernières séquences ne peuvent être considérées comme un complément de l'*alleluia* du Graduel, puisque ces deux messes n'ont ni *alleluia* ni graduel. Les trois premières sont bien véritablement des chants de joie qui développent le sentiment de l'*alleluia*. Ces cinq séquences sont précieuses, même au point de vue littéraire. Le missel des Franciscains a aussi une séquence pour la fête du Saint Nom de Jésus : *Lauda, Sion, Jesu nomen.*

BENDEL.

(1) *Voy.* NOTKER.
(2) *Voy.* EKKEHARD.
(3) *Voy.* JACOPONI.
(4) *Voy.* DIES IRÆ.

SEQUENTIALE. Livre dans lequel sont contenues les séquences (1). On réunit d'abord, pour s'en servir durant la messe, les séquences de Notker et d'autres poetes. Lorsque les séquences commencèrent à faire partie de la liturgie de la messe en Allemagne, on n'avait pas encore de missels renfermant la suite régulière des parties constitutives de la messe; on avait des recueils particuliers pour chaque partie. Ainsi on avait un *Épistolaire* ou *Lectionnaire* pour les Epîtres, un *Évangélistaire* pour les Évangiles, un *Orationale* pour les oraisons, etc., et c'est de cette manière que se forma le *Sequentiale*, qui demeura utile aux chantres lorsque les séquences eurent pris place dans les missels et que ceux-ci furent peu à peu généralement adoptés.

SÉRAPHINS. *Voyez* ANGES.

SÉRAPHIQUE (ORDRE). *Voyez* FRANCISCAINS.

SÉRAPHIQUE (LE). *Voyez* FRANÇOIS (S.).

SÉRAPION, évêque d'Antioche, de 190 à 199, se signala par son zèle. Il écrivit à Caricus et à Pontius contre les Montanistes, et adressa une lettre à Domninus, qui, au temps de la persécution, avait embrassé le judaïsme. On a encore quelques écrits pieux et ascétiques de cet évêque, et, en outre, une lettre qu'il écrivit à l'Église de Rhosse, en Cilicie, dans laquelle il rejette l'évangile de S. Pierre, que cette Église avait adopté. On en trouve quelques fragments dans Eusèbe (2).

II. SÉRAPION, évêque de Thmuis, en Égypte, surnommé le Scolastique, c'est-à-dire l'érudit, le lettré, fut l'ami

(1) *Voy.* SÉQUENCES.
(2) *Hist. eccl.*, V, 19; 6, 12. Hieron., *Catal.*, c. 41. Galland, *Bibl.*, t. III. Mœhler, *Patrolog.*

de S. Antoine. Vers 340 S. Athanase le sacra évêque de Thmuis; plus tard il l'envoya, comme son représentant, auprès de l'empereur Constance. Sérapion assista au concile de Sardique (1). Il mourut vers 358. Il avait écrit à S. Athanase à l'occasion de la mort d'Arius et en avait reçu une réponse. En outre il avait publié un écrit sur le titre des Psaumes, plusieurs lettres pratiques, et un opuscule contre les Manichéens, qui seul a survécu. L'auteur cherche à y démontrer que le mal n'a pas de substance et que d'elle-même notre nature n'est pas mauvaise. L'argumentation est solide, le style est très-simple. On trouve l'original grec dans Galland, t. V. Le cardinal Angélo Maï a publié, dans le t. IV du *Spicilegium Romanum*, 1839, une lettre de Sérapion, évêque égyptien, vraisemblablement de Thmuis, adressée aux moines, dont quelques-uns vivaient alors et qui moururent avant S. Antoine. Nous ajouterons à cette occasion, à ce que nous avons dit de SADOLET, que le même cardinal Maï a publié, dans le t. I du *Spicilegium*, un traité *de Christiana Ecclesia*, inconnu jusqu'alors.

III. SÉRAPION (S.) d'Arsinoé était à la tête de 10,000 moines qui sanctifiaient leurs travaux champêtres par la prière et des œuvres de piété. S. Sérapion entretenait, du produit de leurs travaux, les pauvres Chrétiens d'Alexandrie et de ses environs (2).

IV. SÉRAPION (S.) le Sindonite, ainsi surnommé à cause de son vêtement, offrit le modèle le plus accompli de la charité et de la mortification chrétiennes; il parcourait le pays pour venir au secours des malheureux et se vendit plusieurs fois comme esclave pour

(1) *Voy.* SARDIQUE.

(2) Pallade, *Hist. Laus.*, c. 76, dans Migne, *Patr.*, t. LXXIII. Rufin, *Hist. mon.*, II, 18; *ib.*, t. XXI.

procurer la liberté à des captifs. Il mourut en Égypte, à l'âge de soixante ans, peu avant 388 (1).

V. SÉRAPION (S.), martyr (et ses dix compagnons), souffrit à Alexandrie, vraisemblablement sous l'empereur Maximin (2).

VI. SÉRAPION, un des sept frères dormants (3).

VII. SÉRAPION (S.), disciple de S. Pierre de Nole et Trinitaire, mourut martyr, en 1240, entre les mains des Mahométans. Benoît XIII le canonisa en 1728.

Cf. Bened. XIV, *de Canoniz.*, S. D. II, c. 24.

GAMS.

SÉRARIUS (NICOLAS), né à Rambervillers, en Lorraine, en 1555, devint Jésuite, professa à Wurzbourg et à Mayence, et mourut dans cette dernière ville en 1609. Baronius le nomme la lumière de l'Église d'Allemagne. On a de lui :

1. *Prolegomena biblica*, 1704.
2. *In libros Regum et Paralipomenon commentaria posthuma*, 1617.
3. *Josue explanatus*, II t.
4. *Judices, Ruth, Tobias, Judith, Esther, Machab., et Epistolæ N. T. explanatæ*, 1609-10.
5. Dissertation sur les trois sectes célèbres des Juifs.
6. *Epistolæ S. Bonifacii, martyris, primi Mogunt. archiepisc.*, in-4°, Mog., 1605 et 1629.
7. *Rerum Moguntiacarum libri V*, Mog., 1604, continué par le protestant Chrétien Johannis, de Deux-Ponts, et publié à Francfort, III t., 1722, 1727, sous le titre de *Rer. Mog. l. V, nec non scriptorum historiæ Moguntinæ collectio, curante G.-C. Johannis.*

Ses œuvres complètes parurent en 16 vol. in-fol.

(1) Pallade, l. c., cap. 83.

(2) Bolland., ad d. 21 Ianuarii.

(3) *Voy.* DÈCE.

SERGE I (S.), Pape, né à Antioche, élevé à Palerme, en Sicile, et admis dans le clergé romain par le Pape Adéodat, gouverna glorieusement l'Église de 687 à 701. Pendant son règne on célébra à Constantinople le concile *in Trullo* (691). Serge déclara à l'empereur Justinien II, qui s'efforçait d'obtenir l'assentiment du Pape en faveur de ce concile, qu'il ne pouvait approuver que les canons qui étaient d'accord avec les décrets antérieurs des Papes, avec la discipline de l'Église, et rien ne put vaincre sa résistance. Le protospathaire Zacharie ayant voulu, au nom de l'empereur, entraîner le Pape à Constantinople, le peuple et la milice coururent aux armes pour le défendre. — C'est à ce Pape qu'est dû l'usage de dire ou de chanter trois fois à la messe, avant la communion : *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis*. L'Église fait mémoire de lui le 9 septembre.

Cf. Pagi, *Brev. R. P.*

SERGE II, Pape, succéda à Grégoire IV et gouverna l'Église de 844 à 847. Le diacre Jean ayant voulu s'emparer de force du Saint-Siége, Serge fut élu très-rapidement, à l'insu de l'empereur Lothaire et en l'absence de son ambassadeur. Lothaire, irrité, envoya son fils Louis à la tête d'une armée, qui ravagea cruellement les États pontificaux. Arrivé à Rome Louis entra en pourparlers et traita avec le Pape. Serge mourut le 27 janvier 847. Le bibliothécaire Anastase fait un grand éloge de ce pontife.

Cf. Pagi, *Brev. R. P.*

SERGE III, Romain de naissance, après avoir été, à la mort du Pape Théodore II (896), opposé, par le parti contraire à Formose, au Pape Jean IX, s'empara en 904 du Saint-Siége, dont avait été expulsé le Pape Christophe. D'après le récit de Luitprand (1) Serge aurait vécu dans des rapports criminels avec la fameuse Marozzia et l'aurait rendue mère du futur Pape Jean XI ; mais, suivant le témoignage d'autres écrivains contemporains, Jean XI était un fils de Marozzia et d'Albéric, duc de Camérino. Serge régna de 904 ou 905 à 911 ou 912.

(1) *Voy.* LUITPRAND DE CRÉMONE.

SERGE IV, Romain, fut élu Pape en 1009. Il s'appelait, dit-on, avant son élection, *Bocca di porco*, *Os porci*, et ce fut à cause de cet odieux nom qu'il prit celui de Serge IV. Il régna jusqu'en 1012.

SERGE. Outre les Papes de ce nom, on compte dans l'histoire de l'Église divers personnages ainsi appelés. Nous citerons :

1. SERGE et BACCHUS, martyrs à Rasaph, en Syrie, célèbres dans l'antiquité. L'empereur Justinien I[er] nomma la ville de Rasaph Sergiopolis en leur honneur et en fit la métropole de la province. Un grand nombre d'églises furent bâties sous leur invocation. Leur fête se célèbre le 7 octobre.

2. SERGE, martyr à Marsaba, en Palestine, en 797. Le couvent fondé en 484 par S. Sabas se nommait, à cause du grand nombre de ses habitants, *Laura maxima*. En 614, le roi de Perse, Chosroès, ayant envahi la Palestine, quarante moines de cette laure succombèrent martyrs de la foi (1) ; vingt autres furent tués en 797, à la suite d'une invasion de brigands, et parmi ces victimes on compta Serge (2). En 812 d'autres moines encore furent égorgés. Les ossements de ces martyrs et de plusieurs autres sont encore conservés aujourd'hui au couvent de Saint-Sabas. Un des plus récents visiteurs de ce monastère dit à ce sujet : « On trouve dans le voisinage de la chapelle de Saint-Sabas un remarquable caveau

(1) *Voir* Baronius, ann. 614.
(2) Bolland., 20 mars.

où un grand nombre de crânes et d'ossements sont entassés le long des murs, lamentables monuments de la cruauté des Turcs et des Perses. Ce caveau est taillé dans le roc et a la propriété de conserver les restes qu'on y dépose (1). » On montre également la cellule de Jean de Damas. Ritter, dans son ouvrage sur la Palestine et la Syrie, a longuement parlé de ce célèbre couvent (2).

3. **Serge** de Chypre prit parti pour l'*Église* romaine dans la controverse des monothélites.

4. **Serge** l'historien fleurit vers 828. Il écrivit une histoire de la controverse des iconoclastes, de 821 à 828, dans un sens très-orthodoxe. Il n'en reste rien. Photius l'appelle confesseur.

5. **Serge** le Syrien fut le chef des Manichéens de son temps (800). Il fut tué en 812, en Cappadoce. Pierre de Sicile parle de lui et de ses écrits dans son histoire des manichéens.

6. **Serge** II, patriarche de Constantinople durant vingt ans, mourut en 1019. Il maintint le schisme de Photius contre Rome.

Gams.

SERGE, *patriarche de Constantinople. Voyez* Monothélites.

SERGE PAUL, proconsul romain de Chypre (ἀνθύπατος), converti par l'apôtre saint Paul. Les auteurs romains n'en parlent pas. *Voyez* Paul (*saint*).

SÉRIPANDO (Girolamo), cardinal, un des théologiens les plus dignes et les plus savants du concile de Trente, naquit d'une famille noble, à Troja, dans la Pouille, en 1493. Il entra de bonne heure dans l'ordre des Ermites de Saint-Augustin, professa la théologie à Bologne et devint général de son ordre en 1539. C'est à ce titre qu'il assista au concile de Trente. Il y trouva l'occasion de faire éclater son savoir et son zèle pour la réforme de l'Église. Il soutint parfois des opinions qui lui étaient propres, notamment sur le péché originel et la purification. Charles-Quint le nomma archevêque de Salerne. Le Pape Pie IV le créa cardinal en 1561 et légat au concile de Trente. Il y mourut le 17 mars 1563, regretté de tous les membres de l'assemblée. Sa mort fut édifiante comme sa vie. Il reçut à genoux le saint Viatique et récita devant un grand nombre de théologiens la profession de foi catholique. On a quelques écrits de lui.

SERLO, chanoine d'York, plus tard abbé des Cisterciens de Fonta (Kirkestede), au diocèse de Lincoln, écrivit, vers 1160, un récit en vers de la guerre que les barons du nord de l'Angleterre firent, en 1135, au roi David Ier d'Écosse, *Descriptio belli inter regem Scotiæ et barones Angliæ* (1).

2. **Serlo**, abbé du couvent de Savigny, dans le diocèse d'Avranches, en 1146, adopta, en 1148, au concile de Reims, la règle des Cisterciens, au nom de 33 couvents de la congrégation de Savigny. Il mourut en odeur de sainteté à Cîteaux, en 1158. On trouve ses *Sermones et sententiæ in quosdam Sript. locos* dans la *Biblioth. Cisterciens.*, t. VI, 1664.

SERMENT. — I. ***Définition et nature du serment.***

L'obligation de la véracité et de la fidélité est fondée sur la nature morale même de l'homme ; mais la conscience de ce devoir n'est pas également vivante et lumineuse chez tous les hommes et dans toutes les circonstances. Celui dont la défiance à l'égard d'autrui a été réveillée par le mensonge et l'infidélité ne se contente pas facilement d'une simple assurance et d'une pure promesse. De là naquirent certaines

(1) Lynch, *Expédition des États-Unis au Jourdain et à la mer Morte*, 1850, p. 241.
(2) T. II, p. 608, 1850.

(1) *Hist. Angl. script.*, X, ed. Twysden, 1652.

formules d'affirmation auxquelles tantôt l'usage, tantôt la foi attachèrent une obligation spéciale de véracité et de fidélité. C'est dans ce sens tout à fait général que le serment est connu de tous les peuples de l'antiquité. Les Romains et les anciens Germains en particulier adoptèrent l'usage du serment comme un des moyens les plus efficaces de résoudre, par convention des parties ou par décision judiciaire, des questions litigieuses (1), quoique l'élément religieux ne fût pas aussi tranché et aussi prédominant chez eux que chez les Juifs et que le serment pût être prêté sur toute espèce d'objets qui leur étaient chers et précieux (2).

Les Juifs prêtaient serment sur le nom de Dieu (3), souvent aussi sur la vie du roi, sur les lieux saints, et les nombreuses violations qu'ils se permettaient à cet égard, au temps du Christ, prouvent suffisamment qu'ils avaient perdu leur antique respect pour la sainteté du serment. L'idée du serment ne fut pleinement et nettement formulée qu'à dater de l'ère nouvelle. Dans le Christianisme le serment est une affirmation solennelle d'un fait ou d'une promesse par laquelle on prend Dieu à témoin de la vérité de sa parole et on l'adjure de venger le parjure. En en appelant à sa foi en Dieu, arbitre tout-puissant et souverainement juste, celui qui prête serment donne une garantie de sa véracité et de sa fidélité. C'est pourquoi la valeur du serment, dans la vie civile, suppose que l'idée de la sainteté de Dieu, la foi en son omniscience et en sa stricte justice sont, autant que possible, claires et vivantes dans la conscience de celui qui prête serment. De là ressort aussi le rapport intime qui existe entre cet acte solennel et l'Église, qui forme et dirige la conscience des fidèles.

(1) Fr. 1, *Dig.*, *de Jurejur.*, XII, 2.
(2) Par exemple, fr. 3, § 4; fr. 5; fr. 13, § 6, *Dig*, *eod.*, XII, 2.
(3) *Gen.*, 14, 22; 21, 23; 24, 3.

II. *Conditions auxquelles le serment est admissible.*

1. On ne peut guère contester que le serment soit *moralement permis*, sous certaines conditions. Une sèche interprétation de la lettre morte peut seule voir dans les paroles du Christ : « Contentez-vous de dire : Cela est, cela est, ou : Cela n'est pas, cela n'est pas; car ce qui est de plus vient du mal (1), » une défense absolue du serment, car cette défense ne porte que sur l'abus qui était répandu parmi les Juifs. Si donc le Christ et les Apôtres après lui (2) prémunissent en général contre le serment, c'est surtout à cause du danger de l'abus et du péché qui s'y rattache (3). S. Paul se sert à plusieurs reprises d'une formule de serment pour garantir ses assertions (4); il en appelle à Dieu, qui confirma par serment ses promesses à Abraham (5). Le Christ lui-même ne reproche pas au grand-prêtre d'adjurer le Dieu vivant en lui demandant de rendre témoignage à la vérité et de dire s'il est réellement le Fils de Dieu; il lui répond simplement : « Je le suis (6). »

Les Pères de l'Église condamnent de même partout le serment prêté témérairement, légèrement, faussement (7), mais non le serment prêté avec conviction et dans des affaires graves (8). Le serment, d'ailleurs, doit toujours être prêté au nom de Dieu, et de Dieu seul (9).

2. Nous venons d'indiquer par là les

(1) *Matth.*, 5, 38.
(2) *Jacq.*, 5, 12.
(3) Cf. *Gratian.*, ad c. 1, c. XII, quæst. 1.
(4) *Rom*, 1, 9. II *Cor.*, 11, 31. *Gal*, 1, 20. *Phil.*, 1, 8. I *Thess.*, 2, 5, 10.
(5) *Hébr.*, 6, 13-17.
(6) *Matth.*, 26, 63, 64.
(7) C. 2, 3, 13, c. XXII, quæst. 1.
(8) C. 4, 5, 6, *eod.*
(9) C. 7, 11, *eod.*

conditions sous lesquelles un serment est permis. Elles se rapportent au jugement de celui qui prête serment, *judicium*, à sa véracité, *veritas*, à la légitimité de la chose au sujet de laquelle il prête serment, *justitia*.

Pour qu'un serment soit valable et autorisé il faut :

a. Qu'il soit prêté avec ***intelligence*** et ***liberté, judicium in jurante***. Les lois exigent, pour que le serment soit efficace, que celui qui le prête ait atteint un certain âge (1) et soit maître de lui. Des mineurs, des furieux, des idiots, des gens ivres ne peuvent être admis à prêter serment pendant qu'ils sont dans cet état. Le même motif rend légalement nul un serment prêté par une erreur démontrable (2). De plus il faut que celui qui prête serment soit extérieurement et intérieurement libre, et par conséquent que le serment ne soit obtenu ni par menace, ni par contrainte; ceux-là mêmes qui ont l'intelligence et la liberté nécessaires doivent, avant de prêter serment, être avertis de l'importance de cet acte (3).

b. Qu'il soit prêté avec une entière ***véracité***, c'est-à-dire que celui qui jure doit avoir la volonté de dire la vérité sans détour, sans réserve, et de tenir consciencieusement ce qu'il promet, ***veritas in mente***. Cette volonté est en général présumée. Il faut cependant faire une exception pour ceux qui ont déjà avoué avoir commis un parjure ou en ont été convaincus (4).

Le droit civil a adopté cette disposition du droit canon. Certains codes excluent à jamais de la prestation de serment certains individus condamnés pour cause infamante, et en général les personnes qui, dans des circonstances qui dépendent d'une fidélité et d'une véracité particulières, se sont montrées sans probité et sans conscience (1).

C'est dans ce même sens qu'autrefois la faculté de prêter serment était restreinte pour ceux que, d'après leurs opinions religieuses et la haine de parti qu'on en induisait, on considérait comme capables de commettre un parjure ; ainsi les Juifs et les hérétiques à l'encontre des Catholiques. D'après les législations modernes la différence de religion n'a plus d'influence sur la capacité de prêter serment, et l'on admet le serment des Juifs contre les Chrétiens sous certaines conditions de forme (2).

c. Enfin un serment ne peut être prêté d'une manière valide et licite que sur des choses justes, ***justitia in objecto***, c'est-à-dire qu'il ne peut être prêté contre la moralité et la religion, et, si c'est un serment promissoire, au détriment d'un tiers (3). L'objet ne doit pas non plus être insignifiant, si on ne veut pas porter atteinte à la dignité et à la sainteté du serment. En général la chose sur laquelle porte le serment ne doit pas seulement être licite en elle-même, mais il faut que le serment soit le moyen extrême et absolument unique de trancher une question et d'arriver à la certitude de la vérité d'une assertion. Le droit des Décrétales n'a pas lui-même toujours strictement suivi ce principe : il a parfois fait descendre le serment dans la sphère des intérêts vulgaires et en a ainsi infirmé le caractère sérieux et la dignité. Les législations civiles sont encore bien plus coupables à cet

(1) *Voy.* SERMENT (incapacité de prêter).

(2) Cf. c. 8, 28, X, *de Jurejur.*, II, 24. Sext, c. 2, *de Pact.*, I, 18.

(3) *Voy.* SERMENT (avis sur le).

(4) C. 14, c. 22, quæst. 5.

(1) Cf. *Code prussien*, p. II, titre 20, §§ 1331, 1337, 1355, 1428.

(2) *Voir* SERMENT (prestation de).

(3) C. 1, 2, 13, 19, 24, 28, X, *de Jurejur.*, II, 24.

égard ; elles autorisent un usage souvent peu justifié du serment et encouragent ainsi l'abus du saint nom de Dieu.

III. *Diverses espèces de serment.* Le serment sert à confirmer une promesse faite, *promissio*, à garantir une assertion, *assertio;* il est dans le premier cas promissoire, *juramentum promissorium ;* dans le second assertoire, *juramentum assertorium.*

A. Le serment promissoire varie suivant la diversité des objets promis. Il ne peut par conséquent être question ici que de certains cas où il s'applique dans le domaine du droit public, notamment des serments obligatoires qu'exige l'État ou l'Église.

Tels sont le serment des citoyens à la constitution du pays, la promesse d'obéissance des ecclésiastiques à l'égard de leurs supérieurs (le serment d'obédience canonique), la promesse solennelle de remplir consciencieusement une charge, un service (serment d'un fonctionnaire, serment militaire), le serment des fiançailles, le serment de calomnie, le serment de caution.

1. *Le serment politique* est celui par lequel tout citoyen voulant exercer ses droits politiques, tout officier qui se range sous le drapeau, tout fonctionnaire civil ou ecclésiastique qui entre en charge, promet fidélité au souverain, respect à la constitution, obéissance à la loi. Dans certains États monarchiques constitutionnels, le citoyen qui entre dans les assemblées politiques ajoute au serment politique ordinaire l'engagement de travailler en conscience au bien-être général de la patrie, sans acception de personne, de rang ou de classe (1).

2. *Le serment d'obédience et d'investiture canonique* est la solennelle promesse par laquelle chaque ecclésiastique diocésain s'oblige à l'obéissance envers son évêque, en général au moment de recevoir les ordres sacrés, et spécialement quand il va remplir des fonctions ecclésiastiques déterminées.

Les archevêques et évêques font une promesse semblable lors de leur sacre à l'égard du Pape, entre les mains du consécrateur délégué par le souverain Pontife (1).

3. *Le serment des fonctionnaires.* Les ecclésiastiques chargés des fonctions du saint ministère et de la prédication, lorsqu'ils sont installés par l'autorité civile, ne sont obligés envers l'État qu'en tant qu'ils participent aux droits et obligations que le pouvoir civil s'est réservés, et qui ont rapport notamment à la tenue des livres de l'Église comme registres de l'état civil, aux soins des pauvres locaux, à la surveillance des écoles, à l'administration des biens ecclésiastiques. Parfois, comme en Bavière, les curés sont plus spécialement tenus à un serment en qualité de présidents des commissions d'administration. En outre, dans la plupart des États germaniques, tous les fonctionnaires ecclésiastiques et civils sont, à leur entrée en charge, tenus de promettre solennellement par écrit, ou par la rédaction d'un procès-verbal, ou par la simple prestation du serment à l'État, de n'entrer dans aucune association non autorisée et contraire à l'État, de n'entretenir aucune relation avec elle ou d'en cacher l'existence. Ce serment de ne faire partie d'aucune association dangereuse pour l'État est immédiatement rattaché au serment d'obéissance et de fidélité que les évêques, en particulier, déposent entre les mains du souverain ou de son délégué, dès que leur nomination ou leur élection a été approuvée par Rome (2).

(1) *Const.* de Bavière, titre 7, § 25 ; Bade, § 69 ; Wurtemb., § 163 ; Nassau, Hesse.

(1) *Voy.* Évêque.

(2) Par exemple, concordat français de 1801, art. 6 ; concord. de Bav. de 1817, art. 15. Pour l'Autriche, *voir* Barth-Barthenheim, etc., p. 25 ;

4. Le *serment militaire*, par lequel le défenseur armé de la patrie promet de la protéger contre les ennemis du dehors, de maintenir la paix au dedans, et s'engage à une stricte subordination aux ordres de ses chefs.

5. Parmi les autres serments promissoires on compte :

a. Le *serment des fiançailles*, ou la promesse faite par serment par les fiancés de tenir fidèlement leurs obligations réciproques. Une promesse de mariage obtenue par la contrainte n'oblige pas, et le droit canon lui-même, quoiqu'il admette que la promesse de mariage donne droit à une action, ne prononce que des censures ecclésiastiques et exclut toute contrainte directe (1).

b. Le *serment de calomnie*, par lequel des parties en litige s'obligent à poursuivre leurs intérêts par la voie judiciaire, sans fraude ni artifice.

c. La *caution* que donne celui qui est poursuivi de ne pas se soustraire aux poursuites par la fuite. Ce serment n'était exigé, le cas échéant, que pendant l'instruction générale, tandis qu'aujourd'hui on demande habituellement une caution réelle.

d. Le serment qu'on faisait prêter à un banni, ou à un prisonnier qu'on relâchait, de ne jamais revenir dans sa patrie ou de ne jamais se venger des auteurs de sa punition. Ce serment est généralement tombé en désuétude ou a été formellement aboli.

B. Le *serment assertoire*.

1. Il porte sur la vérité, *juramentum de veritate*, c'est-à-dire sur la connaissance ou l'ignorance d'un fait dont celui qui prête serment affirme qu'il est certain (*juram. scientiæ*), ou qu'il affirme ignorer absolument (*juram. ignorantiæ*) ; ou bien il porte sur la confiance qu'on peut avoir en celui qui jure (*juramentum de credulitate*), quand il affirme, non la vérité objective d'un fait en question, mais la conviction subjective qu'il a de l'existence ou de la non-existence de ce fait.

2. Il s'applique principalement dans les causes litigieuses, reposait probablement, dans l'origine, sur une convention des parties, *pactio*, et, par conséquent, fut d'abord extrajudiciaire (1), mais fut bientôt employé comme moyen légal de trancher les questions controversées (2).

a. Le serment extrajudiciaire, *juram. extrajudiciale*, est, en théorie, un moyen qu'ont toujours les parties intéressées de terminer un procès sans intervention de la justice, vu que ce serment a une plus grande valeur qu'une décision judiciaire (3).

b. Le serment judiciaire, *juram. judiciale*, est un moyen de droit auquel on recourt lorsqu'on n'a pas d'autre preuve ou que les preuves qu'on a ne sont pas suffisantes. Ce n'est pas pour ainsi dire le serment lui-même, autant que la personne qui le prête, qui est le moyen de droit ; l'assertion même devient la preuve. Ce mode de preuve a donc de l'analogie avec le témoignage, dont toutefois il se distingue essentiellement en ce qu'ici la partie rend un témoignage valable dans sa propre cause. On distingue dans le serment judiciaire le serment principal et le serment accessoire.

aa. Le *serment principal* est :

α. Le serment déféré ou volontaire, *juram. delatum s. voluntarium*, dans lequel une partie déclare expressément vouloir renoncer à une prétention, au cas où l'adversaire affirmera par ser-

pour la province ecclésiastique du Haut-Rhin, Longner, etc., p. 51.

(1) *Voy.* MARIAGE (promesse de).

(1) Fr. 17, pr., fr. 26, § 2, *Dig.*, *de Jurejur.*, XII, 2.

(2) Fr. 5, § 2, *Dig.*, *eod.*, XII, 2.

(3) Fr. 2, *Dig.*, *eod.*

ment qu'elle n'est pas fondée. On l'appelle aussi serment décisoire, *juram. decisorium*, parce que les parties conviennent de faire dépendre toute la décision du procès de la prestation du serment déféré.

Dans la législation française le serment décisoire est ainsi caractérisé par les articles 1358, 1359 et 1360 :

« Art. 1358. Le serment décisoire peut être déféré sur quelque espèce de contestation que ce soit. »

Cette disposition de la loi doit être entendue en ce sens que le serment peut trouver place dans toute espèce d'instances civiles, commerciales, pétitoires, possessoires, personnelles, réelles, sans acception de la valeur du litige; mais il y a, on le comprend, des exceptions forcées à cette règle. Ainsi, le serment décisoire reposant sur l'idée d'une transaction, il est clair que ce serment ne pourrait être déféré sur des points qui ne sont pas susceptibles de transaction ou d'acquiescement (par exemple, en matière de question d'état, de séparation de corps, etc.). — D'un autre côté, le serment, étant un mode de preuve, ne saurait être déféré, soit dans les cas où la loi refuse toute action (par exemple les dettes de jeu), soit dans les cas où la preuve de certains faits ou conventions est ou complétement interdite par la loi, ou restreinte par elle à certaines formes spéciales (par exemple les conventions matrimoniales, les donations entre-vifs, etc.). — De même encore le serment ne pourrait être admis contre celui qui peut invoquer en sa faveur une présomption légale n'admettant pas la preuve contraire, telle que l'autorité de la chose jugée.

« Art. 1359. Il ne peut être déféré que sur un fait personnel à la partie à laquelle on le défère. »

Ce n'est, en effet, qu'un fait personnel qu'il n'est pas permis d'ignorer, et que l'on peut être contraint d'affirmer ou de dénier (voir toutefois ce qui sera dit plus bas, au mot SERMENT DE CRÉDULITÉ).

« Art. 1360. Il peut être déféré en tout état de cause, et encore qu'il n'existe aucun commencement de preuve de la demande ou de l'exception sur laquelle il est provoqué. »

Ainsi le serment peut être déféré même après que d'autres moyens ont été proposés à l'appui de la demande ou de l'exception.

Il semble résulter des termes de cet article et de ceux qui le précèdent que le juge n'a qu'à donner acte de la délation de serment faite par une partie à l'autre, sans pouvoir seulement se refuser à en ordonner la prestation du moment que le fait est décisif et que le serment, dès lors, est de nature à terminer le litige. Aussi cette opinion a-t-elle prévalu dans la doctrine ; mais la jurisprudence, et notamment celle de la Cour de cassation, incline à donner au juge une plus grande latitude et à refuser la délation de serment, même sur un fait décisif, par exemple parce qu'elle serait inutile, la demande de la partie à laquelle il est déféré étant déjà suffisamment justifiée.

Quant aux effets du serment décisoire, voir plus loin SERMENT (*prestation de*).

β. Le serment nécessaire, *juram. necessarium*, dont la prestation ne dépend pas du choix des parties, mais de la décision du juge, et doit servir à compléter ou à mettre entièrement de côté une preuve encore incomplète, de manière que l'autre partie est obligée de s'y soumettre.

Le serment déféré d'office, ou *supplétif*, est autorisé, dans la législation française, par les articles suivants :

« Art. 1366. Le juge peut déférer à l'une des parties le serment, ou pour en faire dépendre la décision de la

cause, ou seulement pour déterminer le montant de la condamnation. »

« Art. 1367. Le juge ne peut déférer d'office le serment, soit sur la demande, soit sur l'exception qui y est opposée, que sous les deux conditions suivantes: il faut : 1° que la demande ou l'exception ne soit pas pleinement justifiée; 2° qu'elle ne soit pas totalement dénuée de preuves. — Hors ces deux cas le juge doit adjuger ou rejeter purement et simplement la demande. »

Ces deux articles font suffisamment connaître quel est le caractère du serment supplétoire et dans quels cas il est admissible. Il présente à ce point de vue de grandes différences avec le serment *litis-décisoire*, dont il ne se distingue pas moins par ses effets. *Voyez* SERMENT (*prestation de*).

γ. Le serment estimatif, *juram. in litem*, par lequel celui qui a souffert un dommage par un acte volontaire ou une négligence grossière d'autrui, *dolo* ou *culpa lata*, est en droit, dans certains cas, de prêter serment sur la grandeur de ce dommage. Tel est aussi le serment qu'à défaut d'autre preuve celui qui a souffert un dommage peut prêter pour déterminer la vraie valeur de la perte qu'il a subie par la violence avouée ou démontrée d'un autre, serment introduit par ordre de l'empereur Zénon, *juram. Zenonianum*, ou encore par lequel, dans le cas où la culpabilité de la partie adverse est légère, *culpa levis*, la valeur exacte de la perte éprouvée ne peut être estimée que par le serment de la partie lésée, *juram. quantitatis*, ou enfin par lequel les frais faits dans un procès, ne pouvant être estimés qu'approximativement, sont liquidés par le serment de la partie qui est en cause, *juram. expensarum*.

Le serment estimatif ou *in litem* est admis en France par le Code Napoléon, d'abord par l'art. 1366 et ensuite par l'art. 1369, ainsi conçu : « Le serment sur la valeur de la chose demandée ne peut être déféré par le juge au demandeur que lorsqu'il est d'ailleurs impossible de constater autrement cette valeur. Le juge doit même, en ce cas, déterminer la somme jusqu'à concurrence de laquelle le demandeur en sera cru sur son serment. »

bb. Le *serment accessoire* comprend :

α. Le serment des témoins, *juram. testium*, qui confirment les dépositions qu'au moment où ils ont été cités devant la justice ils ont articulées sur les faits et articles en question (1).

β. Le serment sur de nouvelles preuves, *juram. novorum*, que doit prêter celui qui, s'appuyant sur des faits nouvellement expérimentés ou des preuves nouvellement découvertes, pour intenter une action en nullité ou demander la restitution en entier, affirme qu'il ne connaissait pas antérieurement ces faits ou ces preuves.

γ. Le serment de manifestation, *juram. manifestationis*, dont l'origine (quoique le nom ne s'y trouve pas) doit probablement être cherchée dans l. 22, § 10, *Cod. de Jure delib.*, VI, 30, où cependant Justinien lui-même ordonne seulement que le créancier d'une succession, un légataire ou un fidéicommissaire, lorsqu'il présume que le défunt a laissé plus de bien que n'en déclare l'inventaire, est autorisé, à défaut d'autre preuve, à exiger de l'héritier un serment à ce sujet.

Ce principe fut étendu plus tard en ce sens qu'on permit ce serment dans tous les cas où quelqu'un était détenteur d'un bien qui ne lui appartenait pas, comme tuteur, curateur, administrateur, ou toutes les fois qu'une personne engagée envers une autre était soupçonnée de ne pas faire connaître exac-

(1) *Voy.* TÉMOINS, PREUVES TESTIMONIALES.

tement l'état de sa fortune au détriment de celui qui y avait des droits.

Le serment de manifestation a lieu aujourd'hui notamment dans les procès résultant d'une faillite et peut être exigé dans tous les moments de la procédure. Dans ce cas le juge, à la demande du syndic de la masse ou des créanciers, peut exiger du failli, ou, dans certaines circonstances, de sa femme, de ses enfants mineurs, de ses domestiques, l'affirmation par serment que le failli n'a, ni par lui-même, ni par d'autres, rien retenu ou soustrait de la masse de la faillite, et que celui qui prête serment, dès qu'il aura connaissance d'une nouvelle valeur appartenant à la faillite, la déclarera sans retard.

δ. Le serment de production, *juram. editionis*, par lequel celui qui, en vertu d'une disposition légale, est tenu de communiquer à la partie adverse une pièce, soutient, et à la demande de la partie est condamné par le juge à affirmer par serment, ou qu'il n'a pas la pièce réclamée en sa possession, ou qu'il ne peut pas la produire sans préjudice personnel. Dans le dernier cas le serment prend le caractère d'un serment de calomnie, par lequel celui qui est tenu de produire se purifie du soupçon de retenir méchamment la pièce réclamée.

ε. Le serment de désaveu, *juram. diffessionis*, par lequel celui contre lequel ou en faveur duquel on fait valoir une pièce, provoqué à en reconnaître l'authenticité (*agnitio*, *recognitio*) ou à affirmer qu'elle est fausse, *diffessio*, déclare, « qu'il ne l'a ni écrite ni signée, qu'il ne l'a fait écrire ni signer sciemment et volontairement par personne, » ou, si le document doit provenir d'un tiers, « qu'il ne sait ni ne croit que ce tiers ait pris directement ou indirectement part à sa rédaction. »

ζ. Le serment de récusation, *juram. perhorrescentiæ*, qui s'applique lorsqu'une des parties en litige craint, non sans raison, que le juge n'agisse pas impartialement dans la cause, ce qui suppose que la récusation se fait à temps, c'est-à-dire avant que le récusant se soit soumis au juge récusé, et, par conséquent, ait de fait renoncé à la récusation; puis il faut qu'il s'appuie sur un motif de suspicion spécial, et le démontre à ce point que le serment de récusation puisse être admissible comme un serment qui complète la preuve donnée.

η. Le serment de pauvreté, *juram. paupertatis*, que prête celui qui demande provisoirement, en vertu de sa pauvreté, à être gratuitement assisté d'un défenseur et affranchi des frais de justice. Il peut démontrer sa pauvreté, si elle n'est déjà légalement établie, et dans ce cas ce serment n'est plus exigible, ou, s'il ne peut que l'affirmer, il faut qu'il confirme son assertion par un serment et qu'il promette le payement des frais dans le cas où sa position s'améliorerait. Ce serment est par conséquent double; il complète une preuve et contient une promesse.

θ. Le serment de caution, *jus cautionis*, par lequel, au lieu de donner une caution ou une garantie, on donne sa parole. Cette garantie jurée peut être admise dans des procès civils si celui qui doit la caution est incapable de la fournir (1), s'il possède d'ailleurs des biens immeubles suffisants (2), ou s'il jouit d'un privilége particulier à cet égard, par exemple, d'après le droit romain, l. 17, *Cod. de Dign.* XII, 1, ce qui plus tard fut étendu à tous les hauts fonctionnaires ayant de gros appointements.

En dehors des usages judiciaires on

(1) Nov. XXII, c. 44, §§ 5, 7.
(2) L. XXVI, § 6, *Cod. de Episc. aud.*, I, 4.

peut, à certains égards, considérer, sous le même point de vue, comme une caution solennelle le serment que l'Église exige de certaines personnes pour s'assurer, dans des circonstances données, en place d'autres moyens de preuve, que ses lois n'ont pas été éludées par légèreté ou fraude volontaire. Tels sont :

ι. Le serment de liberté, *juram. libertatis s. de statu libero*, que le curé, au nom de l'évêque, réclame avant le mariage des époux qui veulent être dispensés de la publication des bans, et par lequel ils affirment qu'ils ne sont actuellement mariés ni promis à d'autre personne.

κ. Le serment de diligence, *juram. diligentiæ*, par lequel l'un des époux, alléguant la mort de l'autre époux, demande la déclaration de la dissolution du mariage, le droit de se remarier, et déclare devant le juge qu'il a fait toutes les diligences possibles pour s'assurer que le conjoint dont il s'agit n'est plus en vie et qu'on n'a aucune connaissance de sa résidence.

λ. Le serment de simonie, *juram. simoniæ*, que, d'après plusieurs statuts synodaux catholiques et le droit privé protestant (en Hanovre, Hesse électorale, Brunswick), les autorités religieuses réclament de l'ecclésiastique présenté pour un bénéfice patronal, et par lequel il affirme qu'il n'a pas obtenu sa présentation par des moyens simoniaques.

IV. Quant à la forme et aux effets du serment, *voyez* SERMENT (*prestation de*).

PERMANÉDER.

SERMENT (AVIS SUR LE). Celui qui prête serment doit être capable de juger la portée de l'acte qu'il va accomplir; aussi la loi n'exige pas seulement qu'il ait un certain âge (1), mais encore et surtout, s'il prête pour la première fois un serment en justice, qu'il soit préalablement averti de l'importance du serment et des suites du parjure, afin que sa conscience soit remplie d'une sainte frayeur en vue de l'omniscience et de la justice du Tout-Puissant. Cet avertissement, cette exhortation se nomme, en droit canon, *avisatio de vitando perjurio*.

En général les lois prescrivent cet avertissement, sans distinction d'état ni de sexe, surtout quand il s'agit d'entendre des témoins dans des causes criminelles. Il est évident toutefois que l'avertissement peut être plus bref pour les personnes qu'on sait douées de l'intelligence et de la conscience nécessaires. D'autres fois cette exhortation préalable n'est prescrite par la loi que pour ceux qui jurent dans des causes qui leur sont personnelles (1). C'est d'ordinaire le juge qui donne l'avertissement; mais il peut aussi en charger un ecclésiastique de la confession de celui qui doit prêter serment, et parfois la loi l'exige, afin que l'impression soit plus profonde et que les garanties soient plus grandes.

PERMANÉDER.

SERMENT DE CALOMNIE. *Voyez* CALOMNIE (*serment de*).

SERMENT CHEZ LES JUIFS. Le serment, אָלָה שְׁבוּעָה, servait déjà, au temps des patriarches, à invoquer l'omniscience de Dieu, en confirmation de la vérité d'une assertion et surtout de la certitude d'une promesse (2). Les dispositions de la loi mosaïque concernant le serment portent principalement sur l'usage consciencieux qu'on en doit faire, sur la fidélité religieuse qu'il faut mettre à le tenir, en prohibant sévèrement d'une part le faux serment et le parjure (3), d'autre part en ne permet-

(1) *Voy.* SERMENT (incapacité de prêter).

(1) Par exemple, Hesse élect., *Cod.*, art. 4 § 13.
(2) *Gen.*, 14, 22; 24, 2 sq.; 47, 29; 50, 5.
(3) *Exode*, 20, 7. *Lév.*, 19, 12.

tant d'invoquer que le nom de Jéhovah, qui seul pouvait s'accorder avec le culte que le peuple élu devait au Dieu véritable (1).

Les prophètes se montrent tous pénétrés de la sainteté et de la haute portée du serment ; ils condamnent les serments des Israélites aveugles qui invoquent des dieux étrangers et jurent par la vie du veau de Samarie (2), par Moloch (3), par Baal (4), comme l'acte de la plus odieuse idolâtrie, puisque cette invocation solennelle des idoles leur attribuait l'omniscience, la toute-puissance n'appartenant qu'à Jéhovah, qui seul est de toute éternité et sait toutes choses (5).

Le véritable serment ne pouvant être prêté qu'au nom de Jéhovah, on comprend la formule du serment dont parle l'Ancien Testament et conçu en ces termes : *Vive Dieu!* חַי יְהוָה, c'est-à-dire : Mon assertion est aussi vraie qu'il est vrai que Jéhovah est l'unique Dieu véritable, le Dieu d'Israël, le Dieu fort et puissant (6). C'est pourquoi encore on atteste en témoignage de son dire, d'une manière figurée, le nom, l'âme, le bras de Jéhovah, c'est-à-dire sa nature et sa puissance immuables (7). Jéhovah, le seul Être vrai et fidèle à sa parole, punit le mensonge et se venge du parjure ; c'est pourquoi celui qui prête serment, en même temps qu'il invoque le nom de Dieu, invoque la justice vengeresse ; dans le cas où il oserait invoquer le Seigneur à témoin d'un mensonge prémédité, il se maudit lui-même en s'écriant solennellement :

(1) *Deut.*, 6, 13.
(2) *Am.*, 8, 14.
(3) *Sophon.*, 1, 5.
(4) *Jér.*, 12, 16.
(5) *Ib.*, 5, 7.
(6) *Jug.*, 8, 19. I *Rois*, 14, 45 ; 19, 6 ; 20, 21 ; 29, 6. II *Rois*, 4, 9 ; 14, 11 ; 15, 21. *Jér.*, 16, 14 ; 23, 7 ; 38, 16, etc.
(7) *Jér.*, 44, 26. *Is.*, 62, 8. *Am.*, 6, 8.

« Que Jéhovah me traite ainsi, כה יַעֲשֶׂה יְהוָה, si je... ou si je ne..., c'est-à-dire : Que Dieu m'accable des plus affreux malheurs si mes paroles contredisent mes pensées (1). »

Le serment des Juifs postérieurs, jurant sur leur tête, est en rapport intime avec ces formules de malédiction, puisqu'ils donnent leur vie en garantie de la vérité de leur assertion (2).

Un serment d'une moindre valeur religieuse, mais d'une grande importance dans l'histoire du serment chez les Juifs, est la formule en vertu de laquelle ils juraient sur la vie des créatures, sur la vie du roi (3), sur la vie de ceux à qui ils parlaient (4). De là se forma plus tard l'usage de jurer par le ciel, par la terre, par le temple, par Jérusalem. Ils invoquaient les plus nobles êtres de la création pour ne pas profaner le nom de Dieu en le prononçant avec des lèvres impures.

Ce scrupule dégénéra à la longue, comme le prouvent les principes relâchés des Pharisiens (5). Les sévères Esséniens ne juraient pas et défendaient en général le serment, sauf au moment où l'on était admis dans leur société (6).

Quant au cérémonial du serment, ils élevaient la main vers le ciel (7) ; les femmes, en jurant, devaient être voilées (8). Au temps des patriarches celui qui prêtait serment posait sa main sous la cuisse de celui à qui il s'engageait (9), geste qui, vu la signification

(1) Cf. II *Rois*, 3, 9. III *Rois*, 2, 23. IV *Rois*, 6, 31. *Ruth*, 1, 17, etc.
(2) Cf. *Matth.*, 5, 36.
(3) I *Rois*, 17, 55 ; 25, 26. II *Rois*, 11, 11.
(4) I *Rois*, 1, 26. IV *Rois*, 2, 2.
(5) Cf. *Matth.*, 5, 34-36. Cf. 23, 16.
(6) *Bello Jud.*, II, 8, 7.
(7) *Gen.*, 14, 22. *Exode*, 6, 8. *Deut.*, 32, 40. *Ézech.*, 20, 5. Cf. *Apoc.*, 10, 5.
(8) *Nombr.*, 5, 18.
(9) *Gen.*, 24, 2 ; 47, 29.

mystique de la cuisse (1), était évidemment en rapport avec les suites du serment relatif à la postérité. On peut consulter Rosenmuller (2) et Winer (3) sur les autres interprétations de ce rite; celle de la tradition judaïque, suivant laquelle on prêtait ainsi serment au nom de l'alliance marquée par la circoncision, mérite la préférence.

Dans les serments prêtés devant les tribunaux le juge adjurait les accusés et les témoins (4) par une malédiction que ceux qui comparaissaient en justice assumaient en disant: Amen, אָמֵן, quand ils n'avouaient pas le fait articulé (5).

On contractait alliance par des serments associés à des sacrifices (6). On plaçait les parties de la victime de deux côtés; ceux qui voulaient s'allier marchaient entre ces deux rangées, ce qui signifiait que celui qui violerait le pacte mourrait de la mort de la victime sacrifiée (7).

Le Talmud considère surtout le côté légal du serment et se borne presque uniquement à sa valeur judiciaire dans des cas difficiles, surtout dans des affaires d'argent et de créance. On voit combien les talmudistes se sont éloignés de l'idée de la sainteté du serment quand on se rappelle que le célèbre Maïmonides et d'autres prétendent qu'on peut prêter de faux serments à des meurtriers, à des brigands, à des percepteurs d'impôts, quand il n'y a pas d'autre moyen d'échapper à leur poursuite. Dans ce cas, disent-ils, celui qui prête serment doit penser d'une

(1) *Gen.*, 46, 26. *Exode*, 1, 5. *Nombr.*, 5, 21.
(2) *Schol.*, I, p. 129.
(3) *Lex. eccl.*, 3e éd., p. 304, n. 4.
(4) *Lév.*, 5, 1.
(5) Cf. *Nombr.*, 5, 11 sq. *Deut.*, 27, 15. *Néhém.*, 5, 13; 8, 6.
(6) *Gen.*, 26, 30; 31, 54. II *Rois*, 3, 20.
(7) *Gen.*, 15, 10. I *Rois*, 11, 7. *Jér.*, 34, 18. Cf. Rosenmuller, *l'Ancien et le nouvel Orient*, I, p. 57.

manière générale ce qu'il dit, quoique dans la circonstance particulière où il se trouve il puisse penser autre chose que ce qu'il jure, le Juif, ajoutent-ils, n'étant pas obligé d'attester la vérité devant les sectateurs d'une autre religion, s'il doit causer par là du dommage aux siens (1). Cependant, de tout temps, il s'est élevé parmi les Juifs des protestations contre ce mépris de la sainteté du serment en vue d'un profit personnel.

Avant qu'un Juif prête serment le rabbin est tenu de le rendre attentif au caractère sacré et à l'importance de cet acte, au crime du parjure et du blasphème qu'entraîne un faux serment. En prêtant serment le Juif, le plus souvent, est revêtu d'un drap mortuaire et tient le rouleau de la loi à la main. Quand c'est un Juif dont la piété est connue il suffit qu'il touche les phylactères (2). La pratique actuelle n'admet pas les cérémonies proposées par le rabbin Jos. Karo, qui demandait qu'on allumât des cierges noirs, et qu'au moment où l'on prêtait serment on les éteignît, après avoir dressé une sorte de catafalque, y avoir placé une outre remplie d'air, qui se dégonfle et tombe à plat dès qu'on l'a percée, représentant symboliquement la promptitude du châtiment que Dieu inflige au parjure.

Cf. *Gaz. de Phil. et de Théol. cath. de Bonn*, 1845, 3e cah., p. 87-97; l'article COL-NIDRE et SERMENT (*prestation de*). STORCH.

SERMENT CHEZ LES MAHOMÉTANS. Ce que le Coran dit du serment prouve combien les principes de l'islamisme sont relâchés à cet égard. « Ne faites pas de Dieu le terme de votre serment quand vous jurez de vouloir être pieux et de faire du bien parmi les

(1) Cf. Maier, *le Judaïsme*, p. 370.
(2) *Voy.* PHYLACTÈRES.

hommes; car Dieu vous voit et vous entend. *Dieu ne vous punira pas pour une parole légèrement prononcée dans vos serments, mais bien sur ce que vos cœurs auront approuvé*. Dieu est celui qui fait miséricorde et grâce (1). » Ainsi l'intention mentale est l'essentiel dans le serment. La sura 95, verset 95, dit de même : « Dieu ne vous punira pas pour un mot trop prompt dit en jurant, mais sur ce que vous aurez arrêté par votre serment. Vous rachèterez votre faute en nourrissant modérément des pauvres, ou en les habillant, ou en délivrant des captifs. Celui qui ne peut pas faire ces œuvres jeûnera trois jours. C'est là la peine par laquelle vous rachèterez vos serments. Mais tenez vos serments. » Enfin il est dit, sura 66, verset 2 : « Dieu vous accorde un rachat légal de vos serments. Dieu est votre Seigneur; il est sage et fait toutes choses. »

Pour apprécier justement ces passages il faut voir ce que ces textes sont devenus dans la doctrine du droit musulman, qui a traité très-minutieusement la matière du serment. Voici quelques-unes des principales propositions des jurisconsultes interprètes du Coran.

I. Le serment est l'affirmation solennelle qu'on fera ou omettra une chose. Pour qu'un serment soit valide il faut :

1. Qu'on affirme une chose au nom de Dieu : والله ou اقسم بالله, etc.

On peut se servir des surnoms de Dieu s'ils désignent suffisamment sa nature, par exemple : والخالق ou والذى نفس بيده.

En revanche, un serment prêté au nom du Coran, au nom de la mosquée ou du Prophète, n'est pas valable (2). On peut, pour renforcer ce serment, y ajouter des malédictions (1).

2. Il faut que celui qui prête serment soit majeur, jouisse de toute sa raison (2).

3. Sans l'*intention* aucun serment n'est obligatoire ni valable! Si quelqu'un prête un serment sans intention, sa parole n'est qu'une simple affirmation, qu'elle ait été énoncée clairement ou avec des circonlocutions. Le manuel du droit mahométan appelé *Sharaga* exprime formellement ce principe en ces termes :

لا تنعقد اليمين الّا بالنيّة ولو حلف
من خير نيّه لم تنعقد سواء كان
تصريح او كناية وهى يمين اللغو

C'est-à-dire : « Le serment n'est obligatoire que par l'intention, et, s'il a été prêté sans intention, il n'est pas obligatoire, qu'il ait été formulé en termes propres ou impropres; c'est un pur serment de mots. »

Cependant le recueil de Fetwa de Ila-ud-dîn (3) dit : « Le serment repose sur les mots, non sur l'intention; » ce qui exclut la restriction mentale.

4. L'objet d'un serment doit toujours être une chose future, jamais une chose passée, vu que le serment est l'assurance de l'intention qu'on a de faire ou de ne pas faire une chose, على الفعل او الترك (4).

La loi mahométane ne connaît pas le serment des témoins; cependant on voit parfois des choses passées affirmées par serment.

II. La vérité peut être lésée de trois manières par un serment.

(1) *Sura*, II, 225 sq.
(2) *The Sharaga ool Islam*, by Abool-Kasim, Calcutta, 1839, p. ٣٨.

(1) Cf., sur يمين البراءة, de Sacy, *Chrest. arabe*, I, f. 37, 2e éd.
(2) *Ib*.
(3) I, p. 385.
(4) *Ila-ud-dîn*, I, p. 376.

1. Par une affirmation sciemment fausse, par un parjure proprement dit, (اليمين) الفموس. C'est un péché mortel, puni par l'enfer, s'il n'est expié.

2. Par une affirmation faite avec inattention, (اليمين) اللغو.

3. Par une affirmation absolue dans des cas douteux (1), (اليمين) المنعقدة. Quelques-uns distinguent : يمين الصبر, lorsque, malgré la meilleure intention, l'accomplissement a été impossible.

III. Il y a moyen de se dégager des promesses faites avec serment ; on les nomme rachat expiatoire, *kafarah* (2), كفارة. On ne peut jamais donner d'avance le prix d'une promesse faussement jurée. Le rachat consiste en aumônes, jeûnes, affranchissement d'esclaves. Je ne vois dans les sources qui sont à ma disposition d'autres cas de serment racheté que celui des vœux faits par serment. Schafei cependant pense que le parjure sur des faits connus peut être racheté كفارة (3).

HANEBERG.

SERMENT DE CRÉDULITÉ. On oppose, parmi les serments assertoires, le *juramentum de credulitate* au serment de vérité, *juramentum de veritate*. Or on demande si l'on peut admettre comme preuve un serment qui porte sur une simple opinion ou la simple croyance en l'existence d'un fait. Si l'on excepte le cas tout à fait particulier du serment féodal, en vertu duquel le seigneur, qui nie l'investiture reçue par ses ancêtres, est légalement obligé de jurer qu'il ne croit pas que cette investiture ait eu lieu (4), il faut répondre négativement plutôt qu'affirmativement ; car c'est un principe que le juge ne peut imposer le serment à une partie en litige que sur un fait, de même qu'une partie ne peut déférer le serment à la partie adverse, comme preuve principale, que sur des faits dont celle-ci peut affirmer ou nier la vérité. On objectera peut-être que celui qui défère le serment (1) peut faire dépendre son droit de ce que bon lui semble, par conséquent aussi de l'affirmation de son adversaire ; mais il ne suit nullement de là que celui-ci soit obligé d'adhérer à la proposition, vu qu'une pareille contrainte peut léser sa conscience. Il en est de même de cette autre objection que, s'il ne faut pas qu'on admette le *juramentum de credulitate*, on devrait aussi pouvoir repousser la proposition d'un serment *de ignorantia* sans violer le droit ; car l'adversaire ne peut raisonnablement pas trouver qu'on violente sa conscience en lui demandant un serment sur son ignorance, chacun devant savoir ce qu'il a réellement expérimenté ou non ; mais il n'en est pas de même du serment qu'on prêterait sur ce qu'on croit simplement, parce qu'on est souvent en doute sur ce qu'on doit croire. Par conséquent le serment, dans ce cas, dépendrait tout à fait de l'acceptation volontaire de la partie adverse.

La législation française offre des exemples du serment dit *de crédulité*.

Ainsi le Code Napoléon, après avoir (titre de la Prescription), dans les articles 2271, 2272 et 2273, déterminé le temps fixé pour certaines courtes prescriptions particulières contre diverses actions, ajoute, dans l'article 2275 : « Néanmoins, ceux auxquels ces pres« criptions seront opposées peuvent dé« férer le serment à ceux qui les oppo-

(1) Voir *Ila-ud-dîn*, I, p. 377. *Hedaya*, by Hamilton, I, p. 493 sq.

(2) *Hedaya*, I, p. 500 sq.

(3) *Ibid.*, I, p. 493.

(4) *Feud.*, lib. II, 58.

(1) *Voy.* SERMENT.

« sent sur la question de savoir si la « chose a été réellement payée. Le serment pourra être déféré *aux veuves « et héritiers*, ou aux *tuteurs* de ces « derniers, s'ils sont mineurs, pour « qu'ils aient à déclarer s'ils ne savent « pas que la chose soit due. »

Une disposition analogue résulte de l'art. 189 du Code de Commerce français, qui, après avoir établi que les actions relatives aux lettres de change ou billets à ordre se prescrivent par cinq ans, ajoute : « Néanmoins les prétendus débiteurs seront tenus, s'ils en « sont requis, d'affirmer sous serment « qu'ils ne sont plus redevables, et « leurs *veuves, héritiers ou ayants-« cause*, qu'ils estiment de bonne foi « qu'il n'est plus rien dû. »

Cf. de Bayer, *Procéd. civile*, 6e éd., p. 520.

SERMENT ou PROFESSION DE FOI DU CONCILE DE TRENTE, *juramentum professionis fidei.*

Le concile de Trente, dans sa 24e session (1), ordonne que tout fonctionnaire ecclésiastique qui a charge d'âme dépose, dans l'espace de deux mois à dater de la prise de possession, entre les mains de l'évêque ou de son vicaire général, une profession de foi publique de son orthodoxie et une promesse de persévérer dans l'obéissance à l'Église catholique romaine ; en outre que tout dignitaire et chanoine admis dans un chapitre cathédral prête ce serment d'obéissance et fasse cette profession de foi, non-seulement devant l'évêque ou son official, mais devant le chapitre réuni. Cette obligation solennelle est étendue par le concile (2) à tous les patriarches, primats, archevêques, évêques, à tous ceux qui ont le droit de siéger et de voter dans les synodes provinciaux et diocésains, de même qu'à tous les docteurs et maîtres au moment où les universités élèvent à ce grade.

(1) Sess. XXIV, c. 12, *de Reform.*
(2) Sess. XXV, c. 2, *de Reform.*

Depuis lors la pratique universelle est que tous ceux qui veulent obtenir une fonction ou une dignité ecclésiastique, un canonicat, une cure, un bénéfice, une chaire, un grade académique dans la faculté de théologie, doivent prêter ce serment ou cette profession de foi.

Par suite de cette disposition légale du concile de Trente le Pape Pie IV publia, le 13 novembre 1564, une formule de serment qui renferme une profession de foi, et qu'on nomme vulgairement la *Profession de foi du concile de Trente* (1). La bulle *Injunctum Nobis*, publiée à ce sujet, se trouve dans la plupart des éditions du concile de Trente, comme appendice, sous ce titre : *Bulla S. D. N. D. Pii, divina Providentia Papæ IV, super forma juramenti professionis fidei.* La teneur de ce serment, qui renferme en même temps le vœu d'observer fidèlement les préceptes de la discipline ecclésiastique, est d'abord une répétition du Symbole de Nicée et de Constantinople : « Ego N. firma fide credo et « profiteor omnia et singula quæ con-« tinentur in Symbolo fidei quo S. Ro-« mana Ecclesia utitur, videlicet : « Credo in unum Deum, Patrem omni-« potentem, factorem cœli et terræ, vi-« sibilium omnium et invisibilium ; et « in unum Dominum Jesum Christum, « Filium Dei unigenitum, et ex Patre « natum ante omnia sæcula, Deum de « Deo, lumen de lumine, Deum verum « de Deo vero, genitum, non factum, « consubstantialem Patri, per quem « omnia facta sunt ; qui propter nos « homines et propter nostram salutem « descendit de cœlis, et incarnatus est « de Spiritu Sancto ex Maria Virgine,

(1) *Voy.* Foi (symbole de), t. IX, p. 42.

« et homo factus est; crucifixus etiam « pro nobis sub Pontio Pilato, passus « et sepultus est; et resurrexit tertia die « secundum Scripturas, et ascendit in « cœlum; sedet ad dextram Patris; et « iterum venturus est cum gloria judi- « care vivos et mortuos; cujus regni « non erit finis; et in Spiritum Sanc- « tum, Dominum et vivificantem, qui « ex Patre Filioque procedit, qui cum « Patre et Filio simul adoratur et con- « glorificatur, qui locutus est per Pro- « phetas; et unam sanctam, Catholicam « et Apostolicam Ecclesiam. Confiteor « unum Baptisma in remissionem pec- « catorum, et expecto resurrectionem « mortuorum et vitam venturi sæculi. « Amen. »

Puis vient la promesse de suivre les traditions apostoliques et les ordonnances et usages de l'Église : « Apostolicas « et ecclesiasticas traditiones, reliquas- « que ejusdem Ecclesiæ observationes « et constitutiones, firmissime admitto « et amplector. » Suit la promesse solennelle d'admettre les décisions dogmatiques arrêtées surtout par le concile de Trente et brièvement formulées en ces termes : « Item sacram « Scripturam juxta eum sensum quem « tenuit et tenet sancta mater Eccle- « sia, cujus est judicare de vero sensu « et interpretatione sacrarum Scriptu- « rarum admitto; nec eam unquam « nisi juxta unanimem consensum Pa- « trum accipiam et interpretabor. Pro- « fiteor quoque septem esse vere et « proprie sacramenta novæ legis a « J. C. D. N. instituta, atque ad salu- « tem humani generis, licet non omnia « singulis necessaria, scilicet Baptis- « mum, Confirmationem, Euchari- « stiam, Pœnitentiam, Extremam Unc- « tionem, Ordinem et Matrimonium, « illaque gratiam conferre, et ex his « Baptismum, Confirmationem et Or- « dinem sine sacrilegio reiterari non « posse. Receptos quoque et approba- « tos Ecclesiæ Catholicæ ritus in supra- « dictorum omnium sacramentorum « solemni administratione recipio et « admitto. Omnia et singula quæ de « peccato originali et de justificatione « in sacrosancta Tridentina synodo « definita et declarata fuerunt amplec- « tor et recipio. Profiteor pariter in « Missa offerri Deo verum, proprium « et propitiatorium sacrificium pro vi- « vis et defunctis, atque in sanctis- « simo Eucharistiæ sacramento esse « vere, realiter et substantialiter corpus « et sanguinem, una cum anima et « divinitate Domini Nostri Jesu Christi, « fierique conversionem totius substan- « tiæ panis in corpus et totius sub- « stantiæ vini in sanguinem, quam con- « versionem catholica Ecclesia trans- « substantiationem appellat. Fateor « etiam sub altera tantum specie to- « tum atque integrum Christum ve- « rumque Sacramentum sumi. Cons- « tanter teneo Purgatorium esse, « animasque ibi detentas fidelium suf- « fragiis juvari; similiter et Sanctos « una cum Christo regnantes veneran- « dos atque invocandos esse, eosque « orationes Deo pro nobis offerre, at- « que eorum reliquias esse veneran- « das. Firmiter assero imagines Christi « ac Deiparæ semper Virginis, nec non « aliorum Sanctorum, habendas et re- « tinendas esse, atque eis debitum ho- « norem ac venerationem impertien- « dam. Indulgentiarum etiam potesta- « tem a Christo in Ecclesia relictam « fuisse, illarumque usum Christiano « pro justo maxime salutarem esse affir- « mo. Sanctam, Catholicam et Aposto- « licam Romanam Ecclesiam, omnium « Ecclesiarum matrem et magistram « agnosco, Romanoque Pontifici, beati « Petri, Apostolorum principis, succes- « sori ac Jesu Christi vicario, veram « obedientiam spondeo ac juro. Cetera « item omnia a sacris canonibus et « œcumenicis Conciliis, ac præcipue

« sacrosancta Tridentina synodo tra- « dita, definita, et declarata, indubitan- « ter recipio atque profiteor, simulque « contraria omnia atque hæreses quas- « cumque ab Ecclesia damnatas, rejec- « tas et anathematizatas, ego pariter « damno, rejicio et anathematizo. »

Enfin la profession de foi se termine en ces termes : « Hanc veram Catholi- « cam fidem, extra quam nemo salvus « esse potest, quam in præsenti sponte « profiteor et veraciter teneo, eamdem « integram et immaculatam usque ad « extremum vitæ spiritum constantis- « sime (Deo adjuvante) retinere et « confiteri, atque a meis subditis, vel « illis quorum cura ad me in munere « meo spectabit, teneri, doceri et præ- « dicari, quantum in me erit, curatu- « rum, ego idem N. spondeo, voveo ac « juro. Sic me Deus adjuvet et hæc « sancta Dei Evangelia. »

La profession de foi prescrite aux évêques et aux autres prélats ne diffère de celle que doivent souscrire les chanoines, curés, prédicateurs, bénéficiers, docteurs et candidats aux ordres sacrés, qu'en ce qu'elle traite d'une manière un peu plus explicite quelques-uns des points indiqués, notamment celui qui est relatif à la primauté de l'Église romaine.

Permanéder.

SERMENT DE PROFESSION DE FOI, *juramentum professionis fidei*; c'est celui que font :

1. Tous les adultes non catholiques qui sont admis dans la communion de l'Église catholique (1);

2. Tous les ecclésiastiques qui reçoivent les ordres majeurs;

3. Les ecclésiastiques chargés d'une fonction dans l'enseignement public ou dans le ministère sacré, au moment d'entrer en charge, les curés, vicaires, prédicateurs, bénéficiers, entre les mains de l'évêque ou de son vicaire général, les chanoines et les dignitaires des cathédrales et collégiales entre les mains de l'évêque et du chapitre, les évêques et archevêques entre les mains du Pape (1), et le Pape lui-même entre les mains du collége des cardinaux réunis (2). La formule actuelle de cette profession de foi est celle que le Pape Pie IV a introduite en 1564. Cette bulle, *Injunctum Nobis*, se trouve entre autres dans l'appendice de toutes les éditions du concile de Trente (3).

On a élevé, dans les temps modernes, des objections contre ce serment des fonctionnaires ecclésiastiques, comme s'il était en contradiction avec la liberté de conscience accordée à tout citoyen. Mais personne n'est contraint d'accepter contre sa conscience et son gré une fonction dans l'enseignement ou de conserver celle dont il était chargé, s'il ne peut maintenir l'accord entre son enseignement, ses convictions et sa conscience. Tant qu'il est en fonctions l'Église doit pouvoir être assurée qu'il exerce l'autorité dont il est revêtu dans l'esprit et en vue du but pour lequel il lui a été confié (4).

L'Église grecque fait également prêter un serment de profession de foi aux évêques avant leur consécration. Il en est de même des fonctionnaires ecclésiastiques luthériens, qui jurent d'enseigner conformément aux livres symboliques de leur confession. Autrefois dans beaucoup d'États protestants d'Allemagne tous les serviteurs de l'État étaient légalement tenus de prêter le serment de religion ; mais, depuis que les Catholiques, les Luthériens et les réformés ont été admis à l'égalité civile, cette pratique est tombée en dé-

(1) *Voy.* Admission, etc.

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 1, 12 ; sess. XXV, c. 2, *de Ref.*

(2) *Lib. diurn. RR. PP.*, c. 2, tit. 9.

(3) *Voy.* Profession de foi.

(4) Walter, *Droit can.*, 10e éd., p. 377, em. c.

suétude, ou a été formellement abolie, ou, comme en Saxe, n'est plus imposée qu'aux hauts fonctionnaires de l'État chargés des affaires ecclésiastiques (1).

PERMANÉDER.

SERMENT DES CONJURATEURS. L'ancien droit national germanique avait admis dans les procès devant les tribunaux l'usage de ratifier par serment l'assertion des hommes libres. C'étaient surtout les accusés qui avaient recours au serment pour se défendre et se soustraire par ce moyen au duel, à la composition (*Wehrgeld*) et au jugement de Dieu. Mais des tiers intervenaient pour affirmer également par serment qu'ils croyaient à la vérité du serment prêté par les parties. Former cette association de serments c'était conjurer, *conjurare*, et les jureurs se nommaient conjurateurs, *conjuratores*, *sacramentales*, *consacramentales*, *sacramentarii*, *juramentales*, et, quand ils s'associaient au serment par lequel l'accusé se déchargeait d'une accusation, *purgatores*, *compurgatores* (2).

On a prétendu que le serment des conjurateurs fut introduit dans les tribunaux germaniques par la religion chrétienne ; d'autres ont soutenu (3) que le Christianisme n'avait fait que changer la forme du serment, qui antérieurement se prêtait sur les armes, qui plus tard se prêta sur la croix, sur l'Évangile, sur les reliques, etc., etc.

Les conjurateurs devaient être parents ou alliés des parties, du même rang qu'elles, libres et irréprochables. Quand un accusé devait prêter serment les conjurateurs étaient nommés (*nominati*) par l'accusateur ou élus (*electi*) par l'accusé lui-même. Leur nombre variait et montait parfois jusqu'à soixante-douze. Le lieu où l'on prêtait serment fut d'abord la place des exécutions publiques; mais l'usage changea bientôt, et l'on choisit l'église, ce qui devint la loi (1). Il y avait aussi quelque diversité dans la manière de prêter serment. Chez les Ripuaires l'accusateur prononçait la formule, l'accusé et les conjurateurs, qui se tenaient à sa droite et à sa gauche, devaient la répéter ensemble. Il y avait une espèce de contrainte dans ce mode, qui ne pouvait être employé quand l'accusé était un Romain ou un vassal du roi ou de l'Église (2). De plus les conjurateurs devaient jurer comme les parties, par conséquent dans leur esprit. Chez les Allemands tous les conjurateurs posaient les mains sur le reliquaire ; celui qui prêtait serment posait sa main sur celles des conjurateurs et prononçait seul la formule (3). Si le jureur était convaincu de parjure, par exemple par une ordalie, il était, avec ses conjurateurs, condamné à une amende. Charlemagne remplaça cette peine, comme celle de tout autre parjure, par l'ablation de la main (4).

L'Église admit aussi l'usage des conjurateurs, comme le prouvent certains titres du droit canon, particulièrement dans le cas de la *purgation canonique* (5), et dans les causes conjugales, lorsqu'il s'agissait de démontrer l'impuissance (6).

(1) Voir *Ord. royale de Saxe*, 10 avril 1835.
(2) Du Cange, *Gloss.*, v. *Sacramentum*.
(3) Eichhorn, *Hist. polit. et judic. des Allemands*, 5e édit., t. I, § 78, p. 415.

(1) *Capit. c.*, ann. 744, c. 14 : *Omne sacramentum in Ecclesia juretur.*
(2) Cf. *Lex Ripuar.*, t. LVIII, c. 19; t. LXVI, c. 1; t. LXVII, c. 3 ; t. LXVIII, c. 3.
(3) *Lex Alem.*, t. VI, c. 7.
(4) *Cap. c.*, a. 779, c. 10. Cf. Rogge, *de l'Administr. de la Justice chez les Germains*, Halle, 1820, p. 136-195. Grimm, *Antiq. du Droit german.*, p. 859-863.
(5) C. 7, § 1 ; c. 15, 17, 23, 26 ; c. II, quæst. 5, c. 10, X, *de Accus.* (5, 1) ; c. 1, 5, 7-13, 16, X, *de Purg. can.* (5, 34).
(6) C. 2, c. XXXIII, quæst. 1, c. 5, X, *de Frig* (4, 15). Stapf, *Instr. part. sur le Mariage*, revue

Le droit romain fit peu à peu disparaître l'usage des conjurateurs.

SARTORIUS.

SERMENT DE SUPRÉMATIE. On appela ainsi le serment, introduit sous Henri VIII en Angleterre, par lequel on était tenu de reconnaître dans le souverain temporel le chef suprême de l'Église, *supremus in Ecclesia*. Lorsque Henri VIII (1) voulut répudier sa femme légitime, Catherine d'Aragon, avec laquelle il avait vécu dix-sept ans et dont il avait eu plusieurs enfants, et épouser Anna Boleyn, nièce du duc de Norfolk, et que le Pape Clément VI refusa d'approuver ce divorce, Thomas Cromwell (2) donna au roi le perfide conseil de s'affranchir, lui et son royaume, de la dépendance du Saint-Siége, et de s'arroger l'autorité suprême dans les choses de la religion.

A cet effet, en 1531, le clergé, dont la résistance était facile à prévoir, fut en masse décrété d'accusation pour s'être soumis à la juridiction que le cardinal Wolsay, légat du Pape, avait exercée, disait-on, sans l'agrément du roi. On déclara au clergé qu'il n'obtiendrait son pardon qu'à la condition qu'il reconnaîtrait dans le roi le chef suprême et unique de l'Église d'Angleterre. Enfin le nouveau primat, Thomas Cranmer, archevêque de Cantorbéry, ayant, de son propre chef, et dans la prétendue plénitude de son pouvoir, prononcé le divorce de Henri, et le Saint-Siége ayant cassé cette sentence, le roi fut plus que jamais décidé à rompre tout rapport entre l'Église d'Angleterre et la cour de Rome, et il fit présenter au parlement dominé par Cromwell une série d'actes qui abolissaient l'autorité du Pape. Le roi fut déclaré chef de l'Église anglicane, jouissant de toute l'autorité spirituelle; les fonctionnaires de la couronne et de l'Église furent tenus de reconnaître ce pouvoir; le refus du serment de suprématie fut considéré comme un crime de haute trahison et puni de mort. Cette peine frappa beaucoup de prêtres, et surtout une foule de moines; elle atteignit bientôt le vénérable Fisher, évêque de Rochester (1), le chancelier Thomas Morus (2), les deux frères du cardinal Pole (3) et leur vieille mère, la respectable comtesse de Salisbury, la plus proche parente de Henri VIII.

A la mort de Henri VIII (1547) la suprématie religieuse passa avec la couronne au prince Édouard VI, âgé de neuf ans, tandis que le gouvernement du roi mineur organisait régulièrement l'établissement du protestantisme.

La reine Marie (1553) rétablit, il est vrai, l'autorité du Pape et des évêques catholiques; mais dès le règne d'Élisabeth (1558) la suprématie religieuse fut de nouveau associée au pouvoir royal, et le serment qui reconnaissait cette suprématie fut non-seulement exigé, en 1562, des fonctionnaires de l'État et de l'Église, mais étendu à deux nouvelles catégories, d'abord à tous les membres de la chambre des Communes, à tous les maîtres d'école, aux avocats, aux avoués, aux notaires, ensuite à tous les ecclésiastiques sans exception et à tous les laïques qui blâmeraient ouvertement la nouvelle doctrine, ou qui se montreraient partisans de l'ancienne foi en assistant à la messe, par conséquent, dans le fait, à tous les Catholiques. Les personnes de la première catégorie qui refuseraient une première fois devaient être punies d'un emprisonnement perpétuel; celles de la seconde classe devaient, après un second

par Riffel, 7e éd., Francfort-sur-le-Mein, 1847, p. 207. Cf. Walter, *Droit ecclés.*, 10e éd., § 194.

(1) *Voy.* HENRI VIII.

(2) *Voy.* CROMWELL.

(1) *Voy.* FISHER.

(2) *Voy.* MORUS (Thomas).

(3) *Voy.* POLE.

refus, être punies de mort. Si cette sanglante loi ne fut pas toujours et partout appliquée, elle fut partout remplacée par des persécutions cruelles et sans nombre, et dans tous les cas ce serment de suprématie demeura un invincible obstacle qui éloigna les Catholiques fidèles de toute espèce de fonctions de l'État ou de l'Église.

Sous George III seulement (1778) les lois pénales les plus oppressives qui pesaient sur les papistes furent abolies. Ceux-ci ne furent plus tenus qu'à prêter le serment de fidélité des sujets envers le chef de l'État, à reconnaître que le Pape n'a pas de juridiction sur les rois et n'a pas le droit de délier le peuple de son serment de fidélité envers le monarque.

Conf. GRANDE-BRETAGNE, HAUTE-ÉGLISE, O'CONNELL.

PERMANÉDER.

SERMENT (FAUX). *Voyez* PARJURE.

SERMENT (CAPACITÉ DE PRÊTER). Le serment, pour être licite et efficace, doit être prêté avec la plénitude de l'intelligence et de la liberté. Il suppose par conséquent un âge physique qui permette d'admettre, suivant l'expérience commune, qu'un individu jouit de sa raison et de sa liberté. Le droit canon a posé comme limite de cet âge quatorze ans révolus (1). Il en est résulté, dans le droit commun et par usage, l'idée d'une majorité rendant capable de prêter avec conscience un serment. Les codes particuliers des États germaniques ont les uns admis cette disposition commune, par exemple l'Autriche (2), la Bavière (3); les autres ont porté cet âge plus loin, par exemple la Prusse (4), le royaume de Saxe (5), qui exigent dix-huit ans. Dans les causes de mariage et de paternité il suffit de seize ans. Du reste la minorité des individus que leur âge empêche de prêter serment ne les empêche pas de témoigner en justice, s'ils sont capables de comprendre, c'est-à-dire de rendre compte d'un fait d'après l'expérience qu'ils en ont et le jugement qu'ils en portent. Car, lors même que la déposition d'un mineur est incomplète, faute de serment, elle peut cependant contribuer à compléter une preuve et être pleinement sanctionnée par un serment ultérieur.

Dans la législation française l'âge fixé pour la capacité de prêter serment, en matière de témoignage devant la justice, soit civile, soit criminelle, est celui de quinze ans. Au-dessous de cet âge les enfants peuvent être entendus, mais à titre de renseignement et sans prestation de serment. (Code de Procédure civile, art. 285; Code d'Instruction criminelle, art. 79.)

Quant au serment judiciaire, en matière civile, la capacité de le déférer ou de le prêter reste soumise aux règles générales sur le droit de disposer.

PERMANÉDER.

SERMENT (PRESTATION DE).

I. *Forme du serment.* — On a, pour faire sentir autant que possible la sainteté du serment à celui qui doit le prêter, entouré la prestation de solennités et de formalités qui doivent être strictement observées pour rendre le serment légal.

La prestation doit être en général précédée d'un sérieux avis sur le parjure, donné par le magistrat, et, s'il est nécessaire, d'une instruction salutaire sur la nature et l'importance du serment (1). La formule n'a pas toujours et partout été la même (2). Ce-

(1) C. 14, 15, 16, c. XXII, quæst. 5.
(2) Rechberger, *Enchiridion*, t. II, § 139.
(3) *Ordonn. génér.* de 1752, c. X, § 18, n. 1.
(4) *Code pruss.*, p. I, tit. X, § 263.
(5) *Ordonn. de procéd.* de 1724.

(1) *Voy.* SERMENT (avis sur le).
(2) Cf. c. 14, c. XXII, quæst. 1; c. 9, c. 1, quæst. 7. Nov. VIII, *in fine*.

pendant l'essentiel a toujours été, parmi les Chrétiens, l'invocation du nom de Dieu, soit en touchant le livre des Évangiles et en disant : « Aussi vrai que Dieu m'est en aide et que ceci est son saint Évangile (1) ; » soit en touchant des reliques d'un ou de plusieurs saints et disant : « Aussi bien que Dieu me soit en aide et que ses saints m'assistent (2). » De là vient que ce serment se nomme serment *corporel*.

Les protestants, séparés de l'Église, se sentant embarrassés de jurer par les saints, le tribunal de la chambre impériale voulut, autant que possible, établir de l'uniformité entre le serment des Catholiques et celui des protestants légalement reconnus, ordonna que le serment serait prêté sur Dieu et l'Évangile (4), et les serments prêtés par les juges, les notaires, les avocats, les témoins, etc., furent réglés d'après cette formule (5). On conserva plus tard en justice cette formule, qu'on appelle par ce motif la formule de droit commun. Cependant les Catholiques conservèrent la formule : « Aussi bien que Dieu me soit en aide et les saints, » non-seulement dans les tribunaux ecclésiastiques, mais encore dans certains tribunaux civils, par exemple dans la Bavière électorale (6), quoique la formule légale de l'empire : *Sic me Deus adjuvet et hæc sancta Dei Evangelia*, soit tout à fait conforme à l'usage de l'Église catholique (7).

Aujourd'hui, en place de ces formules, au lieu de toucher les reliques ou le livre des Évangiles, les Catholiques, aussi bien que les protestants, lèvent les trois premiers doigts de la main droite devant un crucifix et prononcent le serment. Les femmes appuient les trois doigts sur le sein gauche. Les ecclésiastiques prêtent serment de la même manière, suivant le droit canon ; car ils ne doivent jamais prêter de serment corporel, c'est-à-dire en touchant les Évangiles, *tactis Evangeliis*, les Évangiles devant simplement être placés sous leurs yeux, *propositis Evangeliis* (1).

D'après les prescriptions des capitulaires franks (2) le serment devait être fait à jeun. Aujourd'hui il doit l'être au moins le matin, personnellement et verbalement, quand c'est un serment judiciaire et que la loi demande un serment solennel, *juramentum solemne*. La signature en main propre de la formule du serment suffit pour les muets, pour les princes et ceux qui ont des priviléges légaux, notamment pour les personnes jouissant du droit de donner un caractère d'authenticité juridique à leurs actes par l'apposition de leur sceau (comme en Autriche, en Prusse, en Saxe, en Bavière), mais en général seulement pour la prestation d'un témoignage dans les affaires civiles.

Hors de là le serment corporel ne peut être remplacé en justice par des engagements écrits ou des assurances purement verbales, quoique certaines ordonnances particulières aient parfois déclaré cet engagement ou cette assurance suffisants pour certaines obligations personnelles. D'après le droit canon, sauf dans le cas du serment de calomnie, la prestation d'un serment judi-

(1) C. 4, X, *de Jurejur.*, II, 24. Clem., c. 1, § 8, *de Hæret.*, V, 3.

(2) Par exemple, *Bulle d'or* de 1356, ch. 2, § 3.

(3) C. 2, X, *de Cler. peregr.*, I, 3 ; c. 10, X, *de Maj. et obed.*, I. 53.

(4) *Recez de l'empire* de 1555, § 107.

(5) *Ord. gén. de l'emp.* de 1555, p. I, tit. 57-85.

(6) *Ord. gén.* de 1773, c. X, § 14, n. 2.

(7) Pie IV, bulle *Injunctum Nobis*, du 13 novembre 1564.

(1) C. 7, X, *de Juram. calumn.*, II, 7. Cf. Nov. CXXIII, c. 7.

(2) *Cap. reg. Franc.*, l. I, c. 61.

ciaire ne peut avoir lieu par un mandataire, même chargé d'un pouvoir spécial (1). Certains codes particuliers ont cependant étendu cette faculté de prêter serment par procuration à d'autres serments judiciaires, dans le cas où la partie adverse y consent (2).

Les Juifs sont reçus de nos jours à prêter le serment judiciaire, non-seulement entre eux, mais contre des Chrétiens; mais il faut qu'ils observent, pour la formule, pour le fonds et pour la manière de le prêter, certaines conditions qui répondent à leurs idées religieuses. Quant aux sectes qui rejettent le serment, comme les Mennonites, les quakers, etc., les diverses législations ne sont pas d'accord. Les unes les considèrent comme refusant de prêter serment et leur appliquent le préjudice légal de cette *recusatio juramenti;* les autres admettent en place du serment le coup qu'ils frappent dans la main comme garantie de leur affirmation. C'est le cas en Prusse, en Wurtemberg, en Hesse électorale, dans le grand-duché de Hesse.

En France la forme de la prestation de serment est extrêmement simple; elle consiste, en général, à répondre, à la formule lue par le juge ou le greffier: « Je le jure, » en levant la main droite, et encore cette dernière circonstance n'est-elle pas exigée à peine de nullité.

Le serment peut être prêté par interprète, un muet pourrait le prêter par écrit.

La loi n'a pas prévu le cas des serments prêtés par ceux dont la religion comporte une forme plus solennelle, par exemple par les Israélites. La question de savoir si le Juif ne peut être admis à jurer, devant la justice, que *more Judaico*, ou bien, au contraire, s'il peut être reçu à le faire dans les termes du droit commun, a été vivement controversée; mais la seconde opinion a généralement prévalu en jurisprudence.

La question est encore plus délicate pour ceux à qui leur croyance interdit le serment, tels que les anabaptistes et les quakers. Il a été jugé par quelques arrêts que leur affirmation ou promesse de dire la vérité pourrait être reçue comme serment.

Quant à la formule à laquelle la partie répond: « Je le jure, » elle varie suivant l'objet de chaque serment. Dans certains cas la loi elle-même en trace les termes, notamment pour les serments de témoins (Code de Proc. civ., art. 35, 262.— Code de Commerce, art. 432. — Code d'Instr. crim., art. 77, 317). En matière criminelle toutes les expressions qui composent la formule sont substantielles et exigées à peine de nullité.

II. *Effets de la prestation de serment.*— 1. Les effets du serment assertoire prêté judiciairement sont déjà indiqués par les noms spéciaux qui désignent chaque espèce de serment. Il faut seulement faire une distinction essentielle par rapport à la contestabilité de la preuve résultant du serment.

a. La prestation du serment volontaire et décisoire a pour conséquence que ce qui est affirmé est considéré par le juge comme juridiquement certain, et doit, par conséquent, devenir la base de son jugement (1), de telle sorte que les points établis sur cette base ne peuvent être attaqués que par la preuve du parjure (2). Cette nécessité de la démonstration du faux serment volontaire, dans le cas où le serment décisif a été déféré, a son motif en ce que celui qui défère le serment abandonne

(1) C. 6, 7, X, *de Juram. calumn.*, II, 7. Sext., c. 3, *eod.*, II, 4.
(2) *Ord. gén. de Prusse*, p. I, tit. 10, § 814.

(1) Fr. 2, § 2, *Dig., de Jurejur.*, XII, 2.
(2) L. III, *Cod. de reb. cred.*, IV, 1

la décision du fait en litige à la loyauté de celui à qui il le défère, et par conséquent ne peut plus attaquer que cette loyauté même.

b. En revanche ce principe ne peut être appliqué à d'autres serments, dont il suffit de démontrer l'inexactitude; toutefois il faut que cette démonstration se fonde sur des preuves nouvelles ou nouvellement découvertes; car la loi ne permet pas que celui qui, en omettant avec intention une preuve qu'il connaît, occasionne inutilement un serment, puisse faire, après la prestation du serment, usage de la preuve qu'il a dissimulée. Ainsi, par exemple, la prestation du serment de désaveu, *diffessionis*, démontre la fausseté des pièces produites et renverse la preuve qu'elles fournissent; mais l'authenticité de ces pièces peut être démontrée et par la preuve de celui qui les produit et par de nouvelles preuves. De même le serment de production libère celui qui l'a prêté de l'obligation de produire la pièce; cependant le serment de production, fondé sur la non-existence de la possession, peut être attaqué de la même manière que le serment de désaveu. Il en est de même des autres serments de manifestation, d'estimation, etc.

2. Quant au serment promissoire, les décisions du droit canon et de l'ancien droit civil diffèrent essentiellement des idées et des principes des nouvelles législations civiles.

a. Le droit canon partait de l'idée qu'une promesse confirmée par serment, pourvu qu'elle fût permise en général et qu'on ne pût lui opposer le défaut de validité, devait, à cause de la sainteté du serment et de l'invocation solennelle du nom de Dieu, abstraction faite de ce que l'objet pouvait en être civilement contestable, être maintenue comme une obligation sacrée de religion et de conscience; non-seulement elle ordonnait aux tribunaux ecclésiastiques de tenir, même par des peines spirituelles, à l'accomplissement des promesses de ce genre (1), mais elle décrétait des censures ecclésiastiques contre les juges civils s'ils avaient sciemment feint d'ignorer l'existence de ce serment, et les punissait d'en avoir par là favorisé la violation (2).

Jusqu'au douzième siècle, sauf de rares exceptions, le droit romain maintint ce principe qu'une promesse ou un contrat qui n'est pas civilement attaquable ne peut devenir contestable par le serment qui s'y est ajouté; mais l'empereur Frédéric se prononça en faveur de la contractibilité du serment promissoire et fit reconnaître l'opinion du droit canon dans les tribunaux civils (3).

b. Les législations modernes sont revenues en général au droit romain et ont passé sous silence ou formellement défendu le serment promissoire (4).

Cependant rien n'est changé par là dans le for de la conscience, et l'obligation résultant d'une promesse valablement jurée subsiste. Du reste les effets du serment promissoire, là où il rend encore civilement responsable, dépendent de l'obligation jurée. Il ne peut être étendu, il ne peut être appliqué à ce qui ne serait pas renfermé dans la cause principale; toutes les restrictions, toutes les clauses sous lesquelles l'affaire principale a été arrêtée, sont valables pour le serment. Si l'on a cédé ou compensé la principale obligation, l'obligation contractée par le serment n'a pas d'effet légal (5); mais si l'affaire principale avait été nulle, non en elle-

(1) C. 6, 20, 28, X, *de Jurejur.*, II, 24.

(2) Sext., c. 2, *de Jurejur.*, II, 11.

(3) *Auth. Sacramenta pubcrum*, *Cod. si adv. vend.*, II, 28.

(4) Par exemple, *Code de Prusse*, p. I, tit. 5, § 199; p. II, tit. 20, § 1425.

(5) C. 7, X, *de Pign.*, III, 21; c. 2, X, *de Spons.*, IV, 1.

même, mais pour celui qui s'y était librement engagé, le serment rend l'obligation valable et lie même les héritiers de celui qui l'a prêté.

Dans la législation française les effets du serment judiciaire *litis décisoire* sont ainsi indiqués dans l'art. 1363 du Code Napoléon :

« Art. 1363. Lorsque le serment déféré ou référé a été fait, l'adversaire n'est point recevable à en prouver la fausseté. »

La preuve de la fausseté du serment prêté est interdite expressément par cet article, au moins par voie d'action civile. La question est plus délicate et très-controversée en ce qui touche l'action civile qui serait jointe aux poursuites du ministère public pour faux serment. (Art. 336 du Code pénal.)

Le serment décisoire prêté termine complétement le procès, comme par l'effet d'une transaction, et avec une force supérieure encore à celle de la chose jugée.

Quant au serment supplétif il n'a pas la même force, car il ne repose pas sur l'idée d'une transaction. C'est un moyen d'instruction mis à la disposition du juge et dont il peut tenir tel compte qu'il voudra.

PERMANÉDER.

SERMENT (RÉALISATION DU). C'est un principe incontestable, au point de vue de la morale et du droit canon, qu'une promesse, si la prestation en est, en général, licite et possible, si elle a été sciemment et librement contractée et n'a pas été annulée par celui à qui elle a été faite, doit être accomplie, et accomplie d'autant plus consciencieusement que la promesse a été ratifiée par un serment. Le droit romain et les nouvelles législations germaniques ne font une obligation de conscience et n'admettent la nécessité de la réalisation d'une promesse (jurée ou non) que dans le cas où elle fonde une action civile (1). C'est pourquoi la violation du serment promissoire est toujours répréhensible dans le for intérieur et d'après le droit canon. Civilement le serment promissoire ne sert que si le fait qui en constitue la base donne lieu à une action civile, et surtout si la promesse est telle que celui qui l'a contractée est positivement obligé par les lois civiles de la réaliser.

Cf. SERMENT (*violation du*).

SERMENT (REFUS DE). — I. Le refus d'un serment promissoire ne peut, en général, causer de préjudice légal que dans des circonstances officielles, quand une personne est tenue, par les lois civiles et religieuses, de jurer de remplir des devoirs que lui impose la charge qui lui est confiée dans l'Église ou dans l'État. Il est dans la nature des choses que le refus d'un serment de ce genre exclut du rang social dans lequel on a vécu jusqu'alors et fait perdre la fonction qui en dépend.

En revanche, dans les affaires de droit privé et extra-judiciaires, nul ne peut être légalement contraint à prêter un serment promissoire, tant que la réalisation de la promesse ou la conclusion de l'affaire dépend de la libre volonté de celui qui promet. Ce refus d'un serment qui doit ratifier une promesse entre des particuliers ne peut avoir pour conséquence que la non-conclusion du contrat à intervenir, lorsque celui qui demande le serment ne veut pas se contenter de la simple garantie écrite ou verbale de l'autre partie.

Quand cependant une affaire de droit privé est déjà en instance devant la justice, et quand les parties en litige sont obligées de débattre leur cause par les voies de droit, ces parties peuvent, en vertu des lois civiles, à la demande de l'une ou de l'autre, ou de par l'au-

(1) *Voy.* SERMENT (prestation de), EFFET.

torité du tribunal, être tenues de promettre par serment de poursuivre publiquement et loyalement leur procès, et de prêter ce serment, soit pour toute la durée du procès, *juramentum calumniæ generale*, soit pour un acte particulier de la procédure, s'il existe quelque soupçon de danger, *juramentum calumniæ speciale*, *s. juram. malitiæ*, soit en personne, soit par un fondé de pouvoir (1).

Le refus du mandataire a pour effet de l'exclure du procès; le refus de la partie, dans le cas général du serment de calomnie, la perte de la cause; dans le cas particulier, la perte des avantages de l'acte particulier de procédure.

II. La prestation d'un serment assertoire, quand il est demandé dans le cours d'un procès, ne peut être refusée par personne, si l'on n'en est pas exempt par la loi, comme cela a lieu soit dans le cas du témoignage pour les personnes privilégiées à cet égard, soit dans le cas de certains témoins exceptionnels. Ceux qui, d'après les principes de leur secte religieuse, considèrent le serment comme illicite en lui-même, peuvent, au point de vue général de la conscience, n'être pas contraints de prêter serment. C'est l'affaire des législations de donner à la véracité des garanties telles qu'elles puissent remplacer, aux yeux des juges et des parties, la ratification par serment des assertions faites.

Abstraction faite de ces cas singuliers, le refus de prêter serment sur la vérité d'une assertion produite en justice entraîne toujours des préjudices légaux. Par exemple, celui qui refuse de prêter le serment de désaveu (*diffessionis*), exigé par le tribunal dans le cas de preuves établies sur des pièces, est considéré comme reconnaissant l'authenticité des documents en question.

Le refus du serment de production (*editionis*) entraîne la peine de contumace (*pœna contumaciæ*), ou un préjudice tel que le fait à démontrer par la production de la pièce est réputé faux.

Le refus du serment décisoire, que la partie qui doit prouver défère à la partie adverse, ne porte pas d'abord de préjudice à celle-ci, la loi permettant à celui à qui est déféré le serment, au cas où il ne veut pas le prêter, d'employer d'autres moyens de preuve pour mettre sa conscience à l'abri ou de renvoyer le serment à celui qui l'a déféré. Celui-ci est alors tenu de prêter serment, et, en cas de refus, le juge peut présumer qu'il avoue ce que la partie adverse affirme. Ce ne serait que dans le cas où celui à qui serait d'abord déféré le serment laisserait écouler le délai légal sans le prêter, ou sans l'exiger de la partie adverse, ou sans donner d'autre preuve, qu'il serait atteint par la *pœna recusati juramenti*, dont l'effet consiste à réputer établi le fait sur lequel le serment est refusé. Le refus d'un serment complétoire ou de purgation légale imposé par le juge a, dans tous les cas, comme conséquence, pour le refusant, la présomption de la vérité du fait sur lequel la partie adverse a refusé de prêter serment. Ces exemples suffisent; on peut les appliquer aux autres cas de serment assertoire, et formuler la règle générale que le refus de prêter un serment judiciaire à la demande d'une partie ou sur la sentence du juge a pour effet de faire admettre juridiquement vrai le contraire de ce sur quoi la partie récusante aurait dû prêter serment, et de la soumettre par conséquent aux préjudices qui ressortent de son refus.

Quant au serment d'estimation et autres analogues, il est naturel que le

(1) *Voy.* SERMENT DE CALOMNIE.

refus de le prêter n'entraîne pas de peine, puisqu'ils ne sont en usage que dans l'intérêt de celui qui les prête et que le refus n'est que la renonciation volontaire à un droit que donne la loi.

Dans la législation française le Code Napoléon est ainsi conçu, en ce qui touche le serment décisoire :

« Art. 1361. Celui auquel le serment est déféré, qui le refuse ou ne consent pas à le référer à son adversaire, ou l'adversaire à qui il a été référé et qui le refuse, doit succomber dans sa demande ou dans son exception. »

« Art. 1362. Le serment ne peut être référé quand le fait qui en est l'objet n'est point celui des deux parties, mais est purement personnel à celui auquel le serment avait été déféré. »

Ainsi la partie à laquelle est déféré un serment décisoire n'a que trois partis à prendre : prêter le serment, le référer, ou le refuser, ce qui entraîne sa condamnation.

Ici le code n'a fait que reproduire le principe de la loi romaine : *Manifestæ turpitudinis est nolle nec jurare nec jusjurandum referre.*

Quant à ce qui touche le serment supplétif, sans doute le refus de prêter le serment amènera presque toujours la condamnation de la partie à laquelle le juge l'a déféré ; mais ce n'est pas là, suivant nous, un résultat forcé pour le juge, qui n'est pas lié par la mesure d'instruction qu'il a ordonnée.

Quant au témoin cité en justice qui refuserait de prêter serment, il pourrait être considéré comme défaillant sur la citation et puni comme tel (C. de Pr. civ., art. 263, 264 ; C. d'Instr. crim., art. 80, 304, 355).

PERMANÉDER.

SERMENT (RELAXATION DU), *relaxatio juramenti.* Quoique au point de vue de la morale, adopté par le droit canon, un serment promissoire ne fonde une action en accomplissement de la promesse que dans le cas où celle-ci n'a pas été faite dans les conditions d'intelligence et de liberté exigées, c'est-à-dire où elle a été contractée par erreur, obtenue par ruse et fraude, ou arrachée par la contrainte, ou n'est pas réalisable en elle-même, celui qui a prêté serment ne peut pas se considérer comme libéré de sa promesse simplement parce qu'une promesse ainsi obtenue par erreur, fraude, contrainte ou physiquement impossible, même confirmée par serment, ne donne pas le droit d'intenter une action.

Il s'est, par son serment, rendu responsable devant Dieu et sa conscience, et il ne peut, en tant que partie obligée, être juge dans sa propre cause, vu la partialité probable de son jugement, même quand il est pleinement convaincu qu'il existe un défaut essentiel qui rend sa promesse invalide. C'est pourquoi, qu'il se sente plus ou moins engagé en conscience, il doit se faire libérer de son serment, au tribunal de la Pénitence, par le prêtre qui tient la place de Dieu (1). C'est ce que le droit canon appelle *relaxation du serment.*

De même, celui qui a prêté serment, si sa promesse est contraire à la religion ou aux bonnes mœurs, en contradiction avec un serment ou un vœu valable antérieur, nuisible aux intérêts d'un tiers, préjudiciable au bien de l'État ou de l'Église, par conséquent inefficace *ex defectu justitiæ*, est toutefois tenu en conscience de demander au juge ecclésiastique, *pro foro interno*, la déclaration de la nullité de son serment, *irritatio juramenti*, ou d'en demander pénitence s'il était convaincu, en prêtant ce serment, qu'il était illicite.

Cf. c. 18, 1 ; *eod.* II, 24.

PERMANÉDER.

(1) C. 2, 8, 15, X, *de Jurejur.*, II, 24.

SERMENT (VIOLATION DU). Il faut distinguer la non-réalisation, par malice, d'une promesse contractée avec serment, de l'affirmation faite avec serment d'un fait qu'on sait être faux (1); car le parjure ou la violation volontaire d'un serment assertoire a lieu au moment même où le jureur prête librement son serment contre sa conviction, et la grandeur de cette faute n'augmente et ne diminue pas suivant l'importance plus ou moins grande de ce qui est juré.

En revanche, la violation d'un serment promissoire ne devient réellement parjure et n'en prend le caractère répréhensible que dans le cas où celui qui manque à sa parole avait déjà la volonté de ne pas tenir sa promesse lorsqu'il prenait Dieu à témoin de la parole qu'il donnait; car celui qui prête serment prend Dieu à témoin qu'il a réellement la volonté de tenir sa promesse. La non-réalisation d'une promesse sincèrement exprimée peut être justifiée par le changement des circonstances, par une impossibilité postérieure, par la renonciation volontaire de celui à qui la promesse est faite, par l'omission des conditions stipulées, etc., etc. Même quand le changement de volonté subséquent n'a pas de juste motif, l'infidélité commise par légèreté ou tout autre motif n'a pas le caractère grave du parjure, du moment qu'on suppose qu'en jurant celui qui a prêté serment avait réellement l'intention de tenir sa parole. Du reste la violation d'une promesse confirmée par serment, qu'elle soit le fait d'un mauvais vouloir ou de la légèreté, est toujours répréhensible, *in foro interno*, quoique à des degrés divers, et il faut chercher à être relaxé du serment par le juge de la conscience, même quand la non réalisation est excusable, et cela à cause du serment qui est intervenu (1).

De même, *in foro externo*, la culpabilité se détermine d'après l'importance et la nature de la promesse jurée, suivant qu'elle donne lieu ou non à une action, qu'elle a été faite en particulier ou devant une autorité publique, que la violation de la promesse rentre dans la catégorie des délits ou des crimes, suivant les circonstances atténuantes ou aggravantes qui l'ont accompagnée. Si l'affaire promise, si la convention ratifiée par serment ne peut, d'après le droit civil, donner lieu à une action, le serment ne confère pas ce droit, et, par conséquent, la violation d'un pareil serment promissoire est civilement sans effet et est abandonnée aux appréciations de la conscience. Mais quand la non-réalisation d'une promesse est punie par la loi, alors le serment qui ratifiait la promesse qualifie le délit ou le crime et le rend passible d'une plus forte punition. Ainsi la violation d'un serment prêté à la constitution de l'État entraîne l'infamie, la perte des droits civils et politiques, et, suivant les circonstances, la peine de haute trahison. La violation du serment prêté par un fonctionnaire est punie par la destitution, et, suivant les circonstances, par une révocation infamante.

Les dispositions particulières relatives aux peines encourues dans ces divers cas sont consignées dans les divers codes de législation criminelle et ecclésiastique. PERMANÉDER.

SERMONS D'ACTIONS DE GRACES. Ils ont pour but de provoquer les auditeurs à remercier Dieu d'une faveur obtenue. Cette faveur peut être positive, par exemple une riche moisson; négative, par exemple le détournement d'une douleur morale ou d'un fléau physique.

(1) *Voy.* PARJURE

(1) *Voy.* SERMENT (réalisation du).

Les sermons de ce genre doivent stimuler le sentiment de la reconnaissance envers Dieu. Le sujet en est, par conséquent, nécessairement le bienfait accordé, le péril évité, la douleur épargnée, considérés au point de vue de la foi, ou une vérité religieuse ressortant naturellement de la circonstance qui réunit les fidèles, par exemple la providence de Dieu, etc., etc. Comme, en général, l'homme se sent d'autant plus porté à la reconnaissance et enclin à la manifester par ses actes extérieurs qu'il sent davantage la valeur et la grandeur du bienfait, il faut que le prédicateur fasse ressortir, dans son thème, l'événement heureux ou salutaire qui l'appelle dans la chaire chrétienne, afin que ses auditeurs en soient pénétrés et sentent tout le profit qu'ils en ont tiré. S'il s'agit d'une souffrance dont l'auditoire a été préservé, l'impression peut être augmentée par une description vivante des funestes conséquences qu'aurait eues l'événement redouté, et, par conséquent, des grâces que la clémence divine a départies aux fidèles providentiellement épargnés.

C'est surtout aux besoins spirituels, religieux et moraux des auditeurs qu'il faut avoir égard, et il ne faut parler des besoins terrestres et temporels que d'une manière tout à fait accessoire, et en tant que la vérité et la dignité d'un discours tenu dans la chaire chrétienne le permettent. Cette exposition doit être suivie d'une vive exhortation à la reconnaissance, se manifestant surtout par la ferveur et la prière. Et afin que ce sentiment de gratitude ne soit pas mort et stérile, il faut que le prédicateur montre à ses auditeurs comment chacun peut l'exprimer dans sa situation particulière et ses rapports spéciaux. Ainsi, par exemple, une paroisse semble-t-elle s'être attiré le malheur dont elle était menacée par sa propre faute, par son égoïsme, son orgueil : il faut que le prédicateur rende attentif à cette cause, et fasse d'autant plus ressortir la grâce obtenue que la paroisse la méritait moins, et insiste sur les moyens d'éviter à l'avenir de retomber dans des fautes qui pourraient n'être pas si miséricordieusement pardonnées.

SCHAUBERGER.

SERMONS D'ADIEU. C'est l'inverse du sermon d'inauguration. Ils participent à la nature générale des sermons de circonstance, et leur caractère particulier dépend de la nature de la fonction qu'on quitte, des circonstances de la séparation, de la manière dont on a administré, etc. Ces discours ayant pour base le passé, dans lequel l'orateur cherche les motifs des sentiments qu'il veut faire naître, sont tantôt plus faciles, tantôt plus difficiles à faire que des discours d'inauguration. L'orateur, profitant du concours des auditeurs, de la solennité de la circonstance, de la disposition favorable des esprits, de l'attente où l'on est des dernières paroles d'un pasteur regretté, de l'intérêt que prennent à son départ les paroisses voisines; le bon pasteur, répondant au mouvement de son cœur, au désir muet de ses paroissiens, parlera, à l'édification des fidèles, et en scellant en quelque sorte par ses derniers avis tous ses enseignements antérieurs, de tout ce qui s'est passé d'intéressant, de consolant, d'encourageant pour tous, depuis le moment où il a pris la garde du troupeau jusqu'au jour où il s'en sépare, sans en détacher son cœur et sa pensée. Il parlera de la reconnaissance qu'il ressent envers Dieu, envers ses paroissiens, pour l'affection, la confiance, la déférence qu'ils lui ont témoignées, pour leur coopération plus ou moins active et fidèle ; il remerciera de leur concours notamment les autorités de la commune, les parents, les maîtres, ses collègues ; il les priera de

garder son souvenir devant Dieu, de lui accorder leurs prières, de lui pardonner les fautes qu'il a pu commettre, les négligences involontaires qu'il a à se reprocher; il s'adressera à Dieu pour le supplier d'achever ce qu'il a commencé, de conserver le bien accompli, de consolider les progrès obtenus et de les augmenter chaque jour. Il exprimera plus spécialement les vœux qu'il forme pour les enfants, les pauvres, les malades; il promettra de ne pas les oublier devant Dieu, et manifestera toute la confiance que lui inspire le nouveau pasteur auquel il remet le soin d'intérêts qui lui sont si chers. Plus le prédicateur sera personnellement ému, plus il aura besoin, plus il lui sera permis d'entrer dans les détails; plus quelques paroles simples, chaudes, paternelles, par lesquelles il terminera son allocution, remueront les cœurs et porteront des fruits pour l'avenir.

Les adieux du pasteur mourant n'ont pas besoin d'être décrits ici.

Harms s'élève ainsi contre les défauts d'un sermon d'adieu : « Ne dites pas trop que votre départ est un appel de Dieu : on ne vous croirait pas. Et quand vous ne seriez pour rien dans votre départ, et quand vous auriez réellement reçu un appel inattendu, qui vous dit que c'est un appel de Dieu? Pouvez-vous distinguer ce qui est de Dieu de ce qui est des hommes, dans le parti que vous êtes tenu de prendre? Mais, lors même que vous seriez personnellement convaincu que c'est Dieu qui vous appelle, exprimez-vous avec réserve et modestie, surtout si votre translation est une promotion à un poste plus élevé, plus honorable. — Ne faites pas sonner trop haut les services que vous avez rendus à la paroisse, et n'oubliez pas qu'il est dit : Quand nous avons fait tout ce que nous sommes tenus de faire, nous ne sommes encore que des serviteurs inutiles. Il est révoltant d'entendre se vanter ceux qui n'ont pas même accompli le strict nécessaire et qui n'ont cherché, comme dit saint Paul, qu'à contenter leur sensualité en satisfaisant à leurs désirs (1). — Souvent aussi le partant se plaint amèrement du peu de gratitude qu'il a trouvé, de l'opposition qu'a rencontrée son ministère, du mépris qu'on a fait de sa parole, de la négligence qu'on a mise à suivre ses prédications, des ennuis, des contrariétés, des vexations qu'on lui a fait souffrir. Quand il y aurait du vrai dans tous ces griefs, ce n'est pas le lieu d'en parler, ce n'est pas le moment de récriminer. Il faut se séparer; que ce soit en paix. Mais que le pasteur ne blesse pas non plus ses anciennes ouailles en leur disant qu'il leur pardonne. — Que si le pasteur n'a qu'à se louer de l'affection des fidèles, qu'il n'aille pas s'en vanter outre mesure; car, si elle a été si grande et si réelle, comment avez-vous pu vous résoudre à quitter une paroisse si aimante, si dévouée? Ne vous grisez pas de paroles sentimentales sur votre douleur, sur votre chagrin de quitter vos enfants, sur les angoisses de cette heure de séparation, sur l'assistance divine dont vous avez besoin pour supporter ce malheur... on ne vous croirait pas! Rien ne vous forçait de quitter; si c'est par obéissance à l'ordre de vos supérieurs, à la bonne heure! C'est la seule bonne raison, et elle suffit au prêtre pour garder sa sérénité, son calme, répondre à toutes les objections et être toujours à la hauteur des devoirs qu'on lui impose. »

Le discours d'adieu de l'apôtre saint Paul (2) peut servir de modèle au pasteur qui veut rendre compte de son ministère en quittant une paroisse qu'il a consciencieusement administrée (3).

GRAF.

(1) *Rom.*, 13, 14.
(2) *Act.*, 20, et II *Tim.*
(3) Cf. *Jean*, 17. I *Cor.*, 1, 4-9. *Phil.*, 1, 3;

SERMONS DE CARÊME, qui se prêchent durant la sainte quarantaine, en dehors de l'office habituel, pour exhorter les fidèles à amender leur vie, à faire pénitence et à répondre dignement au but du jeûne quadragésimal. Le prédicateur est par conséquent, sous le rapport de la matière qu'il doit traiter, restreint aux vérités qui répondent directement à ce but ou qui peuvent indirectement, mais d'une manière simple et naturelle, y conduire.

Le but spécial du prédicateur est ou d'exhorter à l'amendement, ou de réveiller l'esprit de pénitence, et il peut remplir l'une et l'autre de ces intentions, soit en exposant certaines vérités religieuses et morales analogues à ce but, soit en s'arrêtant sur l'histoire de la Passion de Jésus-Christ. De là, dans la littérature homilétique, trois espèces de prédications de carême : 1° des méditations ; 2° des exhortations à la pénitence ; 3° des discours sur la Passion.

1. Quand ce sont des méditations le prédicateur cherche à porter l'esprit de ses auditeurs à réfléchir sur eux-mêmes et sur leurs péchés, à déterminer leur volonté à changer de vie ; ses discours roulent alors sur les vérités religieuses et morales qui aident à se connaître, qui soutiennent dans les bonnes résolutions qu'on peut prendre. Si ces vérités sont habilement exposées et appliquées aux dispositions et aux situations des auditeurs, si le prédicateur fait ressortir toutes les grâces accordées par Dieu aux fidèles de la paroisse, et leur compare avec tact, mesure et justesse la manière de penser et d'agir de la majorité de ses auditeurs, il parvient d'ordinaire à leur faire reconnaître ou sentir la nécessité d'un changement de vie.

2. Les exhortations à la pénitence, dont le but est tout indiqué, portent surtout sur les vérités qui touchent, émeuvent, ébranlent le cœur et peuvent le convertir.

3. Les sermons sur la Passion ne tirent pas occasionnellement parti des divers moments de la Passion de Notre-Seigneur en les faisant entrer dans le cadre du discours pour instruire les fidèles ; leur but principal est d'exposer l'histoire des souffrances du Sauveur et de faire ressortir les vérités qu'elle renferme. Le prédicateur peut prendre pour thème la conduite de Jésus-Christ au milieu de ses souffrances, le but même de la souffrance, les exemples de vertu que présente le Sauveur, la bonté ou la perversité du caractère des personnages qui paraissent dans l'histoire de la Passion, leurs intentions, les causes et les mobiles de leurs actions, leurs vertus ou leurs vices.

Ces thèmes sont expliqués par les faits de la Passion, sans égard à l'ordre chronologique, de manière que tout se résume dans un même thème, tout s'y rapporte, tout en dépend. On peut, dans ces trois espèces de prédications, traiter la matière analytiquement, synthétiquement, historiquement. On peut partager, sous ce dernier rapport, l'histoire de la Passion en autant de parties qu'il y a de discours à faire. Chaque partie se subdivise, et chaque subdivision s'expose dans l'ordre chronologique, et le prédicateur en tire les applications qu'il croit utiles.

Dans ces trois espèces de prédications, ou chaque sermon traite un sujet à part, différent des autres thèmes, lesquels, sans être liés les uns aux autres, tendent cependant au même but ; ou bien les thèmes des divers sermons sont subordonnés les uns aux autres et forment le développement d'un ar-

11, 27. Textes d'un discours d'adieu : *Luc*, 17, 10. *Rom.*, 15, 33. I *Cor.*, 15, 1, 2 ; 16, 13 sq. II *Cor.*, 7, 2-4. *Col.*, 1, 9 sq. I *Thess.*, 2, 13. II *Thess.*, 2, 15-17. *Hébr.*, 13, 7 ; 14, 20 sq. *Deut.*, 30, 19 sq.

gument principal, d'un sujet unique dont les diverses parties et les divisions constituent la matière des différents sermons.

Dans ce cas le premier sermon a nécessairement une double introduction ou un double exorde, le premier amenant le sujet principal et y préparant les auditeurs, le second établissant la transition du thème principal au thème particulier qui doit être traité dans ce premier sermon, et, dans chaque sermon suivant, l'exorde doit montrer le rapport du sujet qui va être traité avec ceux qui ont déjà été exposés.

SCHAUBERGER.

SERMONS DE CHARITÉ. Quand de graves malheurs s'appesantissent sur un pays, une province ou une ville, par exemple des inondations, des disettes, des incendies, etc. ; quand des établissements de bienfaisance plus ou moins importants sont fondés dans un diocèse, comme un orphelinat, ou quand on désire que les fidèles contribuent à des œuvres de charité ou de religion, comme les missions parmi les infidèles, les secours à donner aux pauvres, etc., les évêques peuvent ordonner ou permettre, les curés peuvent faire prêcher dans leurs églises des sermons dits de charité, qui s'adressent à la générosité des fidèles et sollicitent leur assistance.

Quand l'Ordinaire prescrit un sermon de ce genre le curé est tenu d'obéir. Quand il s'y décide de son chef il faut qu'il considère trois choses :

1. Si le but qu'il veut favoriser est réellement bienfaisant ; 2. s'il est physiquement ou moralement réalisable ; 3. si sa paroisse est, d'après sa situation de fortune, en état d'y contribuer.

Le sermon de charité n'a pas d'autre but que de provoquer par des considérations pieuses la compassion et la générosité des auditeurs. La matière peut en être ou l'institut qu'on veut fonder, ou l'œuvre elle-même qu'on doit soutenir ; ou les conséquences qui en dépendent au point de vue de la religion, des mœurs, du bien public ; ou le profit moral que la paroisse peut tirer de cette œuvre en y appliquant une partie de ses ressources ; ou l'obligation de venir en aide à des frères souffrants. Le prédicateur peut insister sur la nature et les effets de l'œuvre, la situation déplorable de ceux qui doivent être secourus, sur le précepte de la charité, de l'aumône, de l'assistance des pauvres, de l'amour du prochain, sur tout ce qui est capable de toucher le cœur, d'exciter la pitié, de provoquer la générosité de ses auditeurs. Mais il faut surtout que le prédicateur reste dans le vrai, parle sans exagération, sans déclamation, sans vaine amplification. Il est bon de rappeler à ses auditeurs les malheurs qu'ils ont pu éprouver, de les ramener par la pensée aux situations difficiles qu'ils ont traversées ; en un mot, il ne faut rien négliger, du moment qu'on évoque la charité des fidèles, pour que la parole ne demeure pas stérile et ne revienne pas à celui qui l'annonce.

SCHAUBERGER.

SERMONS DE CIRCONSTANCE. On peut appeler ainsi, au point de vue homilétique, les discours qu'on prononce dans des cas extraordinaires, dans des circonstances spéciales, qui touchent directement ou indirectement une paroisse, dans des occasions importantes dont on doit profiter pour instruire et édifier les fidèles en général. Ces circonstances rares, extraordinaires, éveillent l'attention, disposent l'auditeur, l'émeuvent d'avance, élargissent et dilatent son cœur, ou le remplissent de pensées graves, sérieuses, qui le détachent de ses préoccupations habituelles et le tournent vers le ciel.

Dans ces deux cas les fidèles sont plus impressionnables et admettent

plus facilement des vérités qui, dans d'autres circonstances, les trouveraient distraits, froids ou hostiles. C'est pourquoi les fidèles s'attendent d'ordinaire à ce que le prédicateur profite de pareilles occasions et leur en fasse l'application.

Tout événement sans doute ne peut pas donner lieu à une prédication particulière; il faut pour cela : 1° que l'occasion soit grave, qu'elle ait en elle-même ou par ses suites une véritable importance; 2° qu'on puisse à juste titre la considérer et la représenter comme telle; 3° qu'elle exerce de l'influence sur la majorité des fidèles ou sur un nombre considérable d'entre eux, de manière qu'ils soient d'avance émus et disposés à profiter de la parole religieuse; 4° qu'on puisse réellement et naturellement en tirer parti pour un but religieux ou moral.

Dans ces conditions c'est en général un droit pour le curé de faire un sermon; ce sermon peut être à peu près soumis aux règles suivantes, déduites des exemples les plus autorisés.

1. Il faut que l'événement, la circonstance dont on fait le sujet du discours, soit dans tous ses moments et ses éléments considéré au point de vue religieux ou moral, présenté à ce point de vue, développé dans ce but.

2. Le sujet du discours est le fait, l'événement, la circonstance même, ou, à sa place, une vérité religieuse ou morale qui en ressort naturellement, directement ou indirectement.

3. Il faut, autant que possible, tirer parti des circonstances, des détails, des particularités, pour en faire les divisions naturelles du discours, qu'elles expliquent ou motivent.

4. Il faut, à l'explication de la circonstance ou du fait qui motive le discours, rattacher les applications morales et religieuses que tout sermon doit avoir en vue, celles surtout qui touchent à la vie intérieure, ou celles qui, en dehors de la circonstance donnée, ne pourraient pas être faites ou faites avec succès.

5. Le style doit être noble et soutenu, oratoire, sans affectation ni redondance.

6. Le débit doit en être vif et animé; il faut que l'orateur fasse sentir qu'il est ému lui-même s'il veut émouvoir les autres.

Il est évident qu'on ne peut faire une énumération complète de tous les sermons de circonstance possibles, puisque tout événement grave, toute joie, toute souffrance, toute espérance, tout regret peut donner lieu à un discours de ce genre.

Cependant l'Église prescrit ou consacre en général les sermons de circonstance dans les cas suivants :

1. *Sermons d'actions de grâces;* 2. *d'adieu;* 3. *après l'exécution d'un criminel;* 4. *de baptême;* 5. *de charité;* 6. *de communion;* 7. *de condoléance;* 8. *de dédicace* ou *de consécration* d'églises, de chapelles, de cimetières, d'objets destinés au culte, de monuments religieux, de bâtiments ayant une destination pieuse, d'édifices d'utilité publique; 9. *de deuil;* 10. *d'exhortation;* 11. *pour des écoles;* 12. *oraisons funèbres;* 13. *sermons d'indulgences;* 14. *d'installation;* 15. *de jubilé;* 16. *de mariage;* 17. *pour des militaires;* 18. *de mission;* 19. *panégyriques;* 20. *sermons de pèlerinage;* 21. *pour une première messe;* 22. *de réprimande;* 23. *de vêture* ou *d'ordination.*

Il y a encore des sermons tout à fait spéciaux, par exemple quand un évêque ordonne l'introduction d'un nouveau catéchisme diocésain, quand le curé remercie une paroisse ou certains paroissiens d'avoir embelli leur église, etc. Il faut au moins qu'on puisse présumer dans ces cas l'approbation de l'évêque.

et qu'on s'applique très-expressément à donner au discours un caractère religieux (1).

En quittant le point de vue homilétique, on rencontre encore quelques espèces de discours religieux qui sont accidentels et peuvent être rangés parmi les sermons de circonstance; tels sont :

1. Les sermons des évêques à leur entrée en fonctions et à leur départ, *sermon inaugural, sermon d'adieu*. Les premiers se prononcent, soit le jour de l'intronisation, soit le dimanche, soit un jour de fête suivant, dans la cathédrale; les derniers, soit au moment de la translation, soit au moment de la résignation de sa charge. Le plus souvent l'évêque remplace l'un ou l'autre de ces discours par un mandement qui est lu par les curés du haut de la chaire et peut devenir, de la part de ce dernier, le sujet d'un sermon de circonstance.

2. Les discours des évêques au moment de *leur visite* ou de la *Confirmation*. Parfois ce sont les curés qui parlent dans ces circonstances, et leurs discours dans ce cas rentrent dans le genre des prédications de la première communion.

3. Des allocutions, *allocutiones, orationes;* telles sont :

a. Les allocutions que le Pape adresse, dans un consistoire secret, aux cardinaux, dans des circonstances graves, à l'occasion d'événements heureux ou tristes pour l'Église, allocutions qui, malgré la portée politique qu'elles ont souvent dans les temps modernes, ont cependant toujours un caractère religieux;

b. Les allocutions des évêques aux membres de leur chapitre, dans des cas particuliers, à l'occasion de changements dans leur diocèse, à propos d'actes relatifs au droit ecclésiastique pour lesquels le consentement du chapitre est nécessaire, par exemple pour la réunion de plusieurs paroisses en une seule, etc.;

c. Les allocutions prononcées dans les conciles généraux, nationaux, provinciaux, dans des synodes diocésains, des conférences capitulaires, au commencement et à la fin de la tenue de ces assemblées, par le président, par un membre de l'assemblée au nom du président, ou par un ecclésiastique quelconque choisi à cette fin;

d. Les discours (*orationes*) qui sont prononcés dans les colléges de Rome, par un membre ou un élève de ces colléges, en présence du Pape ou d'un cardinal, et qui ont toujours pour sujet une question religieuse.

SCHAUBERGER.

SERMONS DE CONDOLÉANCE, qui s'adressent aux fidèles accablés par quelque catastrophe, pour les calmer, les tranquilliser, les encourager, et apprendre aux cœurs éprouvés comment ils doivent supporter l'épreuve et en tirer parti en vue de leur salut. Des discours de ce genre peuvent être très-utiles, très-efficaces; mais ils ne peuvent être prononcés que :

1. Si le malheur est en lui-même ou par ses suites réellement grave. Le pasteur doit évidemment aussi consoler ses ouailles dans les afflictions moins profondes qui peuvent les atteindre; mais le tribunal de la Pénitence et les rapports journaliers lui en fournissent suffisamment l'occasion.

2. Si la majorité de la paroisse ou du moins un grand nombre de fidèles ont été frappés. La consolation des individus est le fait de la sollicitude privée du pasteur.

3. Si la paroisse est réellement abattue par la catastrophe; car, si elle est indifférente, par exemple si les dégâts d'un incendie sont réparés par des

(1) *Voy.* les art. SERMONS.

compagnies d'assurance, il est évident qu'il n'y a pas besoin de consolation.

4. Si le pasteur lui-même a sa part dans la perte commune, ou du moins si chacun est convaincu qu'il prend part au malheur des autres ; car, dans le cas contraire, si l'on soupçonne son indifférence, ses paroles ne peuvent guère apporter de consolation.

Il est évident qu'un pareil discours doit être prononcé par le curé lui-même, qui doit se montrer le pasteur, le père, l'ami de son troupeau, celui qui en connaît le mieux les besoins et sait les consolations qui peuvent être efficaces.

Le sujet d'un pareil discours est donc ou le malheur lui-même, ou une vérité chrétienne s'appliquant spécialement à la situation et pouvant servir à rapporter le malheur aux justes desseins de la Providence, qui fait bien ce qu'elle fait, qui aime même lorsqu'elle châtie.

Le prêtre doit puiser ses motifs de consolation dans la doctrine révélée, et, comme ces motifs ne peuvent être employés sérieusement et appliqués utilement qu'autant que le cœur est religieux, uni à Dieu ou prêt à se retourner vers lui, le prédicateur doit d'abord rechercher si la paroisse n'a pas été elle-même directement cause de son malheur, si elle l'a attiré indirectement, ou si ni l'une ni l'autre de ces hypothèses n'est fondée.

La paroisse peut s'être attiré son malheur par son orgueil, son égoïsme, etc.; elle peut reconnaître ou non sa faute : dans le premier cas il faut la lui rappeler, pour ranimer et fortifier son repentir et son désir d'amendement; dans le second cas il faut lui donner la conscience de sa faute, afin que, la reconnaissant, elle s'en repente; car la religion ne sait consoler que les âmes repentantes, jamais les pécheurs endurcis.

Que si la paroisse n'est pas la cause directe de son malheur, et que cependant, dans la conscience de sa culpabilité en général, le malheur qui l'atteint lui paraisse un jugement de Dieu, le prédicateur peut profiter de cette disposition pour exhorter à la pénitence et à l'amendement. Que si enfin la paroisse est tout à fait innocente, et qu'elle en ait la conviction, le prédicateur n'en insistera pas moins sur la nécessité de l'amélioration morale en général. Ce n'est qu'après avoir justement apprécié la culpabilité ou l'innocence de la paroisse qu'il doit passer aux motifs de consolation. Ces motifs, il les tirera de l'Écriture, de l'expérience, de la raison, si ses auditeurs sont capables de les comprendre. Toutefois, c'est dans les deux premières sources qu'il doit surtout les puiser; le reste n'est qu'accessoire. Il trouvera des textes et des exemples, soit dans la Bible, soit dans l'histoire sainte, soit dans l'expérience de chacun.

De quelque motif qu'on se serve, quelle que soit la douleur qu'il faille adoucir, l'orateur atteindra son but :

1. En montrant que la souffrance voulue ou permise par Dieu a un but utile et en faisant l'application de ce principe au cas particulier;

2. En envisageant nettement le malheur qui a frappé la paroisse afin d'empêcher toute exagération et de diminuer la crainte par la connaissance du mal tel qu'il est, et non tel que l'imagination se le représente;

3. En prouvant que ce mal peut et doit même être utile, au point de vue religieux, moral et naturel.

Comme le prédicateur n'a pas pour but simplement d'étourdir ses auditeurs et de leur procurer un calme momentané et transitoire, mais un calme solide et durable, il faut qu'il exclue des motifs de consolation qu'il déduit :

1. Tous ceux qui s'éloignent de la vérité, qui ne sont pas parfaitement d'accord avec elle, comme de vaines promesses, d'équivoques espérances ;

2. Tous ceux qui n'ont que l'apparence de la vérité et de l'exactitude, et dont une mûre réflexion démontre facilement l'incertitude, la faiblesse, la vanité ;

3. Tous ceux qui sont déduits de conséquences qui, données pour réelles, générales, certaines, ne sont dans le fait que vraisemblables ou possibles. S'il veut s'appuyer sur des choses vraisemblables ou possibles, ce qui est permis, il faut les montrer telles qu'elles sont, et ne pas leur attribuer plus de valeur qu'elles n'en ont.

De bons et sages motifs de consolation peuvent rendre le calme à des âmes troublées ; mais il faut, pour que ce calme persévère et que les motifs admis produisent réellement leur effet, que les auditeurs y contribuent pour leur bonne part ; le prédicateur aura par conséquent à montrer comment les paroissiens devront mettre à profit leurs souffrances, et tourner le mal en bien. En terminant l'orateur sacré élèvera le cœur de ses auditeurs par une prière sympathique et ardente. C'est le cœur qui doit dominer dans un sermon de ce genre, animer le style, le geste et la voix. — Comme dans les plus grandes catastrophes en général tous les membres d'une paroisse ne sont pas nécessairement frappés ou atteints de la même manière, et qu'ils assistent également au sermon, l'orateur devra mêler à son discours des leçons qui iront à l'adresse de ces derniers, les exhorter à la reconnaissance envers Dieu qui les a épargnés, les encourager à venir en aide à leurs concitoyens et à remplir à leur égard les devoirs de la charité chrétienne ; ainsi le sermon sera profitable à ceux qui n'en sont que l'objet indirect, et qui d'ailleurs en y assistant entendent des vérités religieuses, et sont rendus attentifs à des exemples qui ne les auraient pas frappés et qui auraient sans cela passé inaperçus pour eux.

SCHAUBERGER.

SERMONS DE CONTRÔVERSE. Ce sont des discours religieux, publics, dans lesquels le prédicateur cherche à démontrer et à réfuter les erreurs doctrinales de ceux qui s'écartent de sa croyance. Ce sont par conséquent des discours qui peuvent être prononcés contre des adversaires dans toute société religieuse quelconque aussi bien que dans l'Église catholique. Leur caractère essentiel est de faire connaître et de réfuter formellement les doctrines de ses adversaires. Au point de vue de l'Église catholique, le but de ces prédications est : 1° de défendre la doctrine orthodoxe comme la vérité même révélée par le Christ, et de préserver les fidèles de tout écart dogmatique ; 2° de démontrer contre les hérétiques et les schismatiques tous les points de doctrine qu'ils rejettent ou qu'ils nient, comme par exemple le sacrifice de la messe, ou qu'ils interprètent dans un autre sens qu'elle, comme par exemple le péché originel.

Ces points de doctrine controversés sont déjà par eux-mêmes l'objet de l'enseignement populaire, puisqu'ils appartiennent au système de foi de l'Église, que les pasteurs ont l'obligation de faire connaître aux fidèles la doctrine de l'Église entière et complète, et que la paroisse, étant une paroisse catholique, a le droit d'être instruite de toutes les vérités du salut ; elle en a d'autant plus le droit et le besoin qu'elle court le danger d'être égarée, détournée de la vérité par l'action des sectes hostiles à l'Église.

Dans ce cas la vérité peut être défendue par une exposition exacte, claire, complète et solide de la doctrine, indirectement, quand les preuves ont égard

aux attaques des adversaires sans toutefois les faire formellement intervenir ; directement, quand ces erreurs sont positivement énoncées et réfutées, et que par conséquent on entre réellement en controverse.

Quant à la forme d'un sermon de controverse, il faut qu'elle soit digne, grave, sérieuse et modérée, comme il convient à la sainteté des matières controversées.

Il est clair que ces sermons de controverse sont permis, et sont, dans certaines circonstances, obligatoires pour le curé ; c'est ce que prouvent le but même de l'Église catholique, la mission du prêtre, l'exemple du Christ (1), les écrits des Pères et des docteurs, comme S. Anathase (2), S. Chrysostome (3), S. Grégoire le Grand (4), et la pratique générale de l'Église. C'est pourquoi le Pape Léon X, dans la bulle d'excommunication de Luther, fait aux évêques et aux curés un devoir de prêcher contre les innovations religieuses et d'expliquer la vérité catholique aux fidèles.

Ces sermons ne sont défendus qu'autant qu'ils sont prononcés malgré un ordre formel de l'autorité légitime, qui les interdit pour éviter un mal plus grand, ou que le prédicateur a recours à des moyens prohibés, des mensonges, des calomnies, des personnalités, des outrages, des moqueries, etc., etc. Quand la foi court des dangers, ce serait trahir la vérité, ce serait honteusement oublier son devoir que de ne pas avoir recours à la controverse, surtout si les adversaires cherchent par leurs prédications à attirer, à égarer, à séduire les fidèles. Le protestantisme, toujours menaçant, sinon par son enseignement positif, du moins par son caractère négatif, envahissant et destructeur, offre sans cesse aux prédicateurs catholiques, en Allemagne surtout, l'occasion et fait sentir la nécessité de la controverse, et d'une controverse soutenue, savante, à la hauteur des questions et des besoins du siècle.

SCHAUBERGER.

SERMONS DE DÉDICACE. Ils peuvent être prononcés :

1. Soit lors de la consécration d'une église destinée au culte public d'une paroisse. Le jour même de la consécration, vu la longueur de la cérémonie, on ne peut guère songer à un sermon ; mais le plus souvent c'est le dimanche avant ou après la cérémonie qu'il a lieu. Le but de ces sermons est d'expliquer la solennité du jour, sa valeur, son importance. Le sujet du discours peut être ou la cérémonie même, dans ses principales formes, ou les grâces qui en dépendent, ou le but et la destination de la maison de Dieu, ou les conditions que doivent remplir les fidèles pour que ce but soit réellement atteint, ou une seule partie de la cérémonie même, par exemple le titre du patron, etc., etc. L'orateur devra toujours mêler à son discours les divers actes et cérémonies de la consécration, pour les expliquer et les appliquer, en y rattachant les réflexions naturelles et les enseignements qu'ils comportent.

Le jour anniversaire de la dédicace, on peut en outre prendre pour matière du discours l'utilité dont a été pour la paroisse la fréquentation de la maison de Dieu, ou les causes qui ont empêché qu'on en tirât tout le profit possible, ou les fautes qui se commettent le plus souvent pendant l'office divin, ou la grandeur et la sublimité des cérémonies du culte, les consolations qu'y trouvent les fidèles.

Si l'église consacrée n'est pas destinée au culte public, si c'est une chapelle domestique, le sujet du discours se

(1) *Matth.*, 16. *Marc*, 11. *Luc*, 13, etc
(2) *Sermo contra omnes hæreses.*
(3) *Homilia in verba · Oportet esse hæreses.*
(4) Homilia 10.

restreindra suivant le but spécial du sanctuaire nouveau, dont la fréquentation doit avoir une salutaire influence sur ceux qui le visitent, doit les édifier, les consoler, les calmer, les encourager, hâter leurs progrès dans la foi, la vertu, l'oraison, la charité.

Si l'église a été soustraite pendant un temps au culte et lui est rendue, le prédicateur mettra de la prudence et de la discrétion dans son discours, en traitant son sujet avec ménagement, sans cacher néanmoins les avantages que procurera la réouverture de la chapelle, due aux bienfaits de la Providence, qu'il en faudra dignement remercier.

La dédicace d'une église ou d'une chapelle par l'évêque est souvent précédée par la simple bénédiction, qui est nécessaire pour que l'église puisse servir au culte. Cette bénédiction est ordinairement donnée par le doyen, qui prononce un discours après avoir terminé la cérémonie. Le sujet en est en général le même que celui de la dédicace.

2. Soit lors de la consécration d'un objet destiné à un usage religieux, comme d'une cloche, d'un autel, d'un cimetière, etc. Il faut distinguer si la chose bénite est comptée ou non parmi les choses sacramentelles; dans le premier cas, par exemple, quand on bénit une cloche, on peut prendre pour sujet du sermon le sens et la portée des choses sacramentelles, les grâces qu'elles procurent, les conditions auxquelles on a y droit; on ne le peut pas dans le second cas. Mais dans tous les cas le sermon doit avoir pour sujet le but de la cérémonie, l'usage de la chose bénite, le sens de la bénédiction, ses avantages pour les fidèles.

3. Soit lors de la consécration d'un monument religieux, par exemple d'une croix, d'une statue, des stations de la croix, d'un calvaire, d'une chapelle, etc. Dans ce cas on relève la signification pratique du monument, l'intention du fondateur, les conditions auxquelles elle se réalisera, etc.

4. Soit lors de la consécration d'un bâtiment ayant une destination pieuse ou bienfaisante, comme un couvent, un hôpital, un hospice, etc. On explique l'usage de l'édifice, on excite les auditeurs à y concourir physiquement ou moralement; on fait toujours ressortir les circonstances particulières de la solennité, les vues du fondateur, les avantages qui ressortiront de la fondation nouvelle pour les habitants en général, pour une certaine classe en particulier; on en fait ressortir le caractère religieux ou charitable, on y voit une preuve de la Providence qui veille sur les besoins de chacun, etc.

5. Soit lors de l'inauguration d'un monument profane, par exemple la pose de la première pierre d'un chemin de fer, d'un pont, d'une rue, etc. Le prédicateur envisagera le côté religieux de la question, sans entrer dans des considérations incertaines d'avenir et de profits administratifs, économiques, industriels, agronomiques, etc.; il montrera le nouveau bâtiment comme un moyen, dans les plans de Dieu, de civiliser les hommes, de les attirer à lui; il traitera son sujet de manière surtout à exciter le sentiment religieux et moral de ses auditeurs.

SCHAUBERGER.

SERMONS DE JUBILÉ. Prononcés pour célébrer l'anniversaire séculaire de l'existence d'un évêché, d'un couvent, d'un hospice, d'une église, etc., d'un monument religieux, d'une confrérie, d'une fondation pieuse, etc., ils ont pour but de rappeler tous les bienfaits nés de cette fondation, l'action de la Providence qui s'en est servie pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, et par conséquent de l'en remercier. La matière en est donc toujours très-

restreinte et se borne à rappeler la nature de la fondation, l'occasion qui l'a fait naître, l'esprit qui l'anime et qui continue à se manifester par elle, ou encore une autre vérité religieuse dont cette fondation est une preuve ou qui est déduite de son existence même.

Il convient d'entremêler au développement du thème tout ce qui se rapporte à la solennité, à ses effets, à son histoire, et d'en faire de justes applications. La péroraison peut être une action de grâces, une invocation, une exhortation à la gratitude, à quelque acte ou sentiment vertueux particulier. Le style et le débit doivent être solennels.

Quand on prêche à l'occasion du jubilé d'un événement profane il faut, autant que possible, l'envisager au point de vue religieux ou moral et le traiter dans ce sens.

SCHAUBERGER.

SERMONS DE LA PASSION. *Voyez* SERMONS DE CARÊME.

SERMONS DE PREMIÈRE MESSE, prononcés à l'occasion de la première messe célébrée par un prêtre nouvellement ordonné. Leur but est de rappeler aux prêtres comme aux laïques la dignité de l'état sacerdotal et les devoirs qui en résultent pour les uns et pour les autres. Ainsi le sujet du sermon doit être une vérité se rapportant au sacerdoce, par exemple la sublimité de la prêtrise, le sacerdoce dans l'Église catholique, sa mission, ses obligations, les conditions qui en assurent le succès, etc. Si le prêtre nouvellement ordonné doit exercer son ministère dans la paroisse où il dit sa première messe, on peut insister sur cette circonstance, elle peut même déterminer le choix du sujet traité dans le sermon. La péroraison peut être une prière, une exhortation à la prière. Il faut, dans un sermon de ce genre :

1° Que le prédicateur n'exagère pas les éloges qu'il donne au sacerdoce, pour ne pas blesser l'humilité et ne pas s'attirer le reproche de plaider sa propre cause;

2° Qu'il ne s'adresse pas trop souvent au prêtre nouvellement ordonné, qu'il ne l'apostrophe pas d'une manière théâtrale, visant à l'effet, afin de ne pas manquer au respect dû à la chaire chrétienne ;

3° Qu'il ne donne pas aux auditeurs de trop grandes espérances, en exagérant le mérite du nouveau prêtre; car il ne faut jamais oublier la faiblesse humaine.

Le style doit être soutenu, orné, oratoire, le débit digne et solennel.

SCHAUBERGER.

SERMONS DE VÊTURE, prononcés: 1° au moment où un religieux ou une religieuse prend l'habit de son ordre ou fait sa profession de foi. Cette coutume, qui n'est pas constante, est habituelle. Le discours s'adresse aux individus qui font leurs vœux de religion, mais il peut et doit être également utile à tous les religieux qui assistent à la cérémonie. Le but est de ranimer la volonté qu'a le profès d'atteindre par sa profession la perfection chrétienne. Quoique le cercle des vérités qui fournissent le sujet d'un pareil discours semble restreint et se borner à la vie strictement monastique, il peut y avoir une grande variété dans la manière de les traiter ; car on peut envisager de diverses manières la vie et l'activité d'un ordre monastique, et en faire ressortir, aux yeux du profès et de ses frères, tel ou tel élément, comme la nature, les propriétés, les conditions d'une vocation parfaite, la sublimité et la dignité d'une telle vie, les moyens spéciaux qui aident le religieux dans sa difficile carrière, les devoirs du religieux en général, ceux de tel ordre en particulier que le candidat a choisi, le but de cet institut, l'exemple d'un saint de cet ordre pro-

posé comme modèle, les dangers du monde, le bonheur, la sécurité de la retraite, etc.

Après avoir parlé dans l'exorde de l'occasion qui le fait monter en chaire, l'orateur expose et explique son thème, en ayant soin que toutes les parties, les explications, les exemples, les preuves, les motifs, les applications se rapportent au candidat qui fait profession.

La péroraison est d'ordinaire une prière, une exhortation vive et pathétique, un vœu cordial et chrétien pour l'avancement du candidat. Le style peut être du genre le plus élevé, le débit solennel et grave.

2. Au moment où l'on installe ou institue un ordre dans une localité où il n'existait pas. Il s'agit alors de conquérir à l'ordre nouveau la confiance des habitants du lieu et de ses environs. Le sujet en sera par conséquent les effets que cet ordre a déjà produits ailleurs, les heureux résultats de son institution, le profit qu'en ont tiré les familles dont les enfants ont été chrétiennement élevés, les pauvres qui ont été secourus, les malades soignés, les prisonniers visités et rachetés, suivant le but spécial de l'ordre, les bénédictions qu'il répand partout où il est admis ou appelé, les fruits de salut qu'il produit, etc. Il doit en même temps encourager tous ces religieux anciens et nouveaux à remplir les saintes obligations de leur état, et leur en rappeler les impérieuses et indispensables conditions. Si l'ordre possédait déjà une maison et passe seulement dans de nouveaux bâtiments, le discours se modifiera d'après cette circonstance et aura un caractère plus spécial d'édification et d'actions de grâces.

Schauberger.

Sermons des jours de fête, prononcés afin d'en rehausser la solennité. Ils sont de deux espèces, suivant qu'ils se rapportent à des fêtes annuelles ordonnées par l'Église ou à des fêtes occasionnelles. Ces derniers appartiennent à la catégorie des sermons de circonstance.

L'antique pratique, la mission du curé, l'exemple des saints Pères, qui nous ont laissé des modèles en ce genre, les prescriptions de l'Église imposent au pasteur l'obligation de prononcer des homélies aux fêtes annuelles.

Ces homélies servent à remplir d'une sainte émotion le cœur des fidèles, naturellement disposés à entendre la parole de Dieu et à accepter des vérités qui, hors de là, ne parviennent guère jusqu'à eux, ou dont, en dehors de ces jours solennels, on a difficilement occasion de les entretenir.

Le but de ces homélies n'est pas seulement d'expliquer le côté historique et dogmatique de la fête, mais de porter le cœur des fidèles à la reconnaissance envers Dieu et à la pratique de la vertu. Pour atteindre ce but il faut que le sujet du sermon se rapporte et aux circonstances principales de la fête et aux vérités qui en découlent logiquement et dont l'application est naturelle et pratique. Donc le sujet de ces homélies ne peut être :

1. Que le dogme qui ressort de la fête;

2. Le caractère de la fête en général;

3. Les circonstances particulières de cette fête;

4. La cause de son institution;

5. Les actes et les vertus de la personnalité célébrée.

La triple catégorie des fêtes de l'Église fournit aux prédicateurs une triple source de vérités à développer dans ces espèces d'homélies. Quand il s'agit des fêtes de Notre-Seigneur, le prédicateur peut tirer son sujet : de l'action miséricordieuse qu'exercent les trois personnes de la sainte Trinité sur l'huma-

nité; de la méditation de la vie de Jésus-Christ; de la rédemption accomplie par lui; de la grandeur et des mérites de son sacrifice en lui-même et dans ses conséquences pour le salut du monde. Quand il est question des fêtes de la sainte Vierge le prédicateur peut tirer son sujet des particularités de la vie de la Mère de Dieu, de ses mérites, de sa dignité, de sa mission, de ses rapports avec Jésus, de ses vertus, de sa virginité, de sa maternité, de ses joies, de ses souffrances, de sa gloire.

Les fêtes des saints offrent au prédicateur, comme thème d'homélie : le caractère général ou les vertus particulières dont Dieu a doué tel ou tel saint et qui se sont manifestés dans sa vie; tel ou tel moment spécial de sa carrière; la considération des moyens employés par les saints pour augmenter leur amour de Dieu, pour obtenir la grâce, pour pratiquer le dévouement à leurs frères, pour devenir de véritables pénitents s'ils avaient été pécheurs d'abord.

Il faut qu'il soit bien entendu :

1. Que l'homélie porte sur de vraies légendes, et non sur des légendes hasardées, sur des révélations et des miracles imaginés par les traditions populaires et dont l'Église n'a pas reconnu l'authenticité : la légende ne doit être donnée que pour une légende;

2. Qu'elle ne s'appuie que sur des faits qui peuvent être imités par les auditeurs, qui servent à glorifier Dieu, parce qu'ils montrent la grandeur et la puissance de sa grâce;

3. Que le prédicateur peut parfaitement rappeler des faits qui ne sauraient plus être imités de nos jours, et qui sont peut-être un scandale pour le monde, comme ceux de la vie de S. Siméon Stylite, si d'ailleurs ils sont reconnus par l'Église. Toutefois il faut insister sur l'idée qui constituait le fonds de ces faits extraordinaires, afin d'en faire comprendre la portée et la valeur, d'empêcher les auditeurs de s'égarer, et d'indiquer les moyens par lesquels ils peuvent arriver au même terme que les saints sans marcher par les mêmes voies extraordinaires.

4. S'il est question d'un saint pénitent on ne passera pas sous silence sa vie coupable; cependant on en parlera avec prudence et réserve, pour ne pas en rendre la description dangereuse par de trop vives couleurs, pour ne pas séduire par la peinture des tentations qui l'ont fait succomber et dont chacun n'est pas sûr d'avoir la grâce de triompher, et l'on insistera principalement sur la conversion, la pénitence, les œuvres expiatoires par lesquelles il a racheté sa vie criminelle.

5. En louant les saints on s'en tiendra rigoureusement à la vérité, sans rien exagérer, pour ne pas décourager les fidèles par des éloges hyperboliques et exalter les morts aux dépens des vivants.

Au point de vue formel ces homélies ne diffèrent pas des autres sermons; seulement la forme historique est dans beaucoup de cas la plus naturelle et la plus adaptée à un auditoire peu lettré. SCHAUBERGER.

SERMONS D'INSTALLATION. Il est d'usage et dans beaucoup de diocèses il est ordonné par les statuts diocésains que tout nouveau curé soit solennellement présenté à ses paroissiens par le doyen, l'archiprêtre ou un grand-vicaire. On a souvent compris cette installation et la collation du bénéfice à un prêtre par l'évêque sous le nom d'*investiture;* dans ce cas on a nommé plus spécialement *installation* la présentation à la paroisse. Celui qui installe prononce toujours un discours dans ce cas, afin de proclamer l'institution canonique du curé devant les fidèles et de leur rappeler les devoirs qu'ils ont à remplir envers lui.

En commençant le prédicateur lit le décret de nomination rendu par l'évêque; puis il énumère les devoirs de la paroisse envers le pasteur et l'invite à l'obéissance. Ce discours varie en ce que l'orateur peut envisager ces devoirs sous différents aspects, soit qu'il énumère les conditions qui de la part des fidèles devront être remplies pour rendre le ministère du curé efficace, soit que, l'installation se faisant un dimanche, après la lecture de l'Évangile, le prédicateur choisisse un texte qu'il applique à son sujet pour le traiter à ce point de vue; le fonds est toujours le même, la forme change. C'est toujours un récit et une exhortation, qui doivent l'un et l'autre être faits dans un style simple et d'un ton familier, quoique digne.

SCHAUBERGER.

SERMONS DU VENDREDI SAINT, ayant principalement pour objet de rappeler la mort du Sauveur et d'en rendre l'application fructueuse pour les fidèles. Quoique l'Église célèbre la mémoire de la mort de Jésus journellement à la messe, qu'elle renouvelle d'une manière non sanglante le sacrifice de la croix, elle veut, plus spécialement encore, mettre devant les yeux des fidèles, quand arrive le vendredi saint, la mémoire du sacrifice sanglant du Calvaire, puisque c'est ce jour-là que fut consommée l'œuvre de la Rédemption. Toutes les prières, toutes les cérémonies, tous les actes qui sont prescrits dans la liturgie de ce jour se rapportent à la mort de Jésus-Christ et à la satisfaction qu'il a offerte à son Père pour l'humanité. Il est, par conséquent, tout à fait conforme à l'esprit de l'Église d'expliquer la solennité de ce jour aux fidèles dans un sermon, afin de fortifier l'impression produite par les cérémonies liturgiques, de la rendre profitable, ou, si le sermon précède les cérémonies, afin d'y préparer les fidèles. C'est ainsi que nous trouvons dès les temps les plus anciens des sermons sur la Passion de Notre-Seigneur qui sont parvenus jusqu'à nous, tels que ceux de S. Chrysostome. Certains statuts diocésains prescrivent spécialement cette prédication du vendredi saint.

Au point de vue formel ces sermons ne diffèrent pas des autres; ils n'en diffèrent que quant à la matière, qui doit toujours être la mort de Jésus, ou les circonstances qui l'ont amenée, de telle sorte que toutes les considérations, toutes les pensées, tout le développement du discours doivent se rapporter à la mort du Sauveur, doivent en être l'application aux diverses situations de la vie du Chrétien. Il est bon de faire sentir dans le sermon le sens des cérémonies par lesquelles l'Église célèbre le souvenir de la mort de Jésus-Christ. Quand le sermon de la Passion est fait avec conviction, feu et talent, il ne manque jamais son effet sur les fidèles.

SCHAUBERGER.

SERMONS POUR DES SOLDATS, qu'on prononce quand on bénit leur drapeau, au moment où ils partent pour la guerre; quand il s'agit de louer publiquement le courage, de récompenser la valeur et les hauts faits d'un régiment, d'un corps d'armée, etc. Le but de ces discours est d'enflammer le zèle des défenseurs de la patrie. Le sujet doit, par conséquent, toujours être tiré de la solennité même. Le thème peut être expliqué par l'application spéciale des motifs de la fête aux troupes que l'orateur exhorte, par d'heureux exemples d'obéissance, de fidélité, de valeur et de probité militaire tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament, de l'histoire ancienne ou contemporaine. Le style doit être en général populaire, mais noble, vif, précis, éner-

gique et entraînant; le débit solennel, sans affectation.

SERMONS POUR LES ÉCOLES, prononcés soit à l'ouverture d'un établissement d'instruction publique, soit à l'inauguration d'une nouvelle école, durant une visite, après un examen, à une distribution de prix, etc., etc. Le but de ces discours est en général d'encourager, d'exhorter au travail, à la bonne conduite. S'il s'agit d'une école nouvelle, on en montre l'utilité pour les enfants, les familles, la commune; on y rattache les exhortations naturelles qui sortent du sujet. S'il s'agit d'une visite, d'un examen, d'une distribution de prix, ce sont encore d'habitude des encouragements, des éloges, ou des avertissements, des leçons plus ou moins sévères, suivant le besoin. Mais que le prêtre loue ou blâme, encourage ou réprimande, il faut toujours que sa parole soit empreinte de foi, respire la religion, parle de Dieu, ramène à lui. Ces discours doivent être courts, simples, affectueux. A cette catégorie de discours appartiennent aussi les allocutions adressées aux élèves lors de la messe du Saint-Esprit qui se célèbre solennellement à la reprise des études dans toute la catholicité. Le prêtre profite de la circonstance pour développer devant la jeunesse réunie quelque vérité pratique de la religion, qui les encourage, ranime leur foi et leur montre que la piété est la source profonde et inépuisable de la lumière, de la force et de la persévérance qui leur sont nécessaires pour réussir dans leurs travaux.

SCHAUBERGER.

SERMONS POUR UN CONDAMNÉ. Dans beaucoup de contrées d'Allemagne il est de tradition qu'après une exécution capitale un prêtre adresse un sermon au peuple assemblé. Chaque auditeur est plus ou moins ébranlé par le spectacle auquel il vient d'assister; les esprits les plus légers sont émus. L'orateur doit profiter de cette disposition générale pour prémunir les assistants contre le péché et les encourager à la pratique de la vertu. Le sujet du discours doit donc être la vie même du condamné, envisagée au point de vue moral et religieux, le vice capital qui l'a entraîné au crime et à la mort, ou une vérité qui ressort de la carrière du condamné, comme la justice de Dieu, les conséquences fatales du rejet de la grâce, la nécessité de se dominer dans les petites choses, etc. En développant son thème l'orateur puisera ses éclaircissements, ses preuves, ses motifs dans l'histoire même du condamné, qui doit être comme la trame de son discours. Il faut qu'en décrivant les tristes moments de cette vie criminelle il reste toujours strictement fidèle à la vérité, qu'il n'exagère rien, même dans l'intention d'exalter la grandeur et les effets de la grâce divine. Quant aux circonstances de la vie du coupable dont le récit pourrait être scandaleux et dangereux pour les mœurs, il les touchera en passant, en peu de mots, si l'ensemble du discours l'y oblige. L'orateur fera, en terminant, les applications naturelles de son sujet à son auditoire, aux prières duquel il recommandera le condamné.

Si le condamné a été repentant et pénitent le prédicateur fera ressortir ces bons sentiments, sans toutefois vouloir faire passer le coupable pour un saint. S'il a résisté aux instances du prêtre et refusé les secours de la religion le prêtre le recommandera d'autant plus instamment aux prières des assistants et profitera de cette circonstance pour faire vivement sentir la nécessité d'une conversion solide et antérieure au moment de la mort. Que si les détails sur les crimes du condamné

devaient réveiller des souvenirs pénibles, blesser des sentiments respectables, dans le cas, par exemple, où la famille du condamné, honorable et estimée d'ailleurs, demeurerait dans la localité où s'est faite l'exécution, il faudrait que le prédicateur, par un juste sentiment d'humanité, eût égard à cette situation et ne parlât du condamné qu'autant que cela serait strictement nécessaire. Le style d'un pareil discours doit être grave, simple, sans ornement; le débit, affectueux, sympathique, paternel; la commisération doit se peindre sur le visage, s'exprimer dans le ton et le geste de l'orateur.

SCHAUBERGER.

SÉRON, Σήρων, général d'Antiochus Épiphane, roi de Syrie, d'après Josèphe (1), στρατηγός de Cœlésyrie, battu par Judas Machabée près de Bethoron (2).

SERPENT. *Voyez* DRAGON.

SERPENTINI. *Voyez* OPHITES.

SERVATIUS (SAINT), évêque de Tongres. Les biographies que nous avons de ce saint sont, au jugement des Bollandistes (3) et de Tillemont, pleines de fables, et par conséquent peu dignes de foi. Il faut se contenter du peu de renseignements que donnent à ce sujet S. Athanase, Sulpice Sévère et S. Grégoire de Tours. Nous trouvons Servatius de Tongres à Rimini, parmi les plus intrépides confesseurs de la foi catholique (4). C'est probablement le même Servatius que S. Athanase (5) nomme, sans lui assigner de titre, parmi les évêques des Gaules qui votèrent à Sardique (6), en 347, l'acquittement de S. Athanase, et le même qui, en 350, fut envoyé avec plusieurs autres évêques par Magnence à l'empereur Constance. Son nom se trouve également dans les actes du prétendu concile de Cologne de 346 (1).

(1) *Ant.*, 12, 7.
(2) I *Mach.*, 3, 13.
(3) 13 mai.
(4) Sulp. Sév., *Hist. eccl.*, II, p. 166.
(5) *Apol.*, 2.
(6) *Voy.* SARDIQUE.

Grégoire de Tours (2) raconte qu'à l'approche des Huns Servatius de Tongres pria pour que le danger n'éclatât pas sur la ville épiscopale, mais reconnut, par une inspiration divine, que les péchés du peuple ne permettaient pas qu'il fût épargné. Il serait parti alors pour Rome et aurait pendant bien des jours prié sur le tombeau de S. Pierre; mais l'Apôtre lui aurait répondu que Dieu avait irrévocablement décidé que les Huns envahiraient et ravageraient les Gaules; que, quant à lui, il devait retourner à Tongres et s'y préparer à la mort, car il n'assisterait point à la catastrophe. Servatius, est-il dit, retourna en effet à Tongres, qu'il quitta bientôt pour se rendre à Maëstricht, où il mourut, d'après la tradition de cette Église, le 13 mai 384. S'il fallait entendre par ces Huns l'armée d'Attila, il faudrait admettre un second Servatius de Tongres, qui aurait vécu presque un siècle après le premier (3). Mais les Bollandistes pensent qu'il s'agit d'expéditions antérieures des Huns et d'autres peuples barbares qui envahirent les Gaules, de sorte qu'il ne reste qu'un Servatius, Grégoire de Tours ayant probablement confondu ces premières invasions avec celles des Huns qui détruisirent Tongres en 451. Baronius soutient la même opinion, ainsi que Tillemont. Servatius fut inhumé à Maëstricht. Jamais, dit Grégoire de Tours (4), la neige ne couvrit son tombeau. *S. Servatii...* dit le Martyrologe romain (5), *ad cujus meritum omnibus demonstrandum, cum*

(1) *Voy.* COLOGNE.
(2) *Hist. Franc.*, II, 5.
(3) *Voy.* LIÉGE.
(4) *De Glor. conf.*, c. 72.
(5) 13 mai.

tempore hiemis omnia in circuitu nix repleret, sepulcrum ejus nusquam operuit, donec industria civium basilica super illud ædificata est. Monulph, évêque de Maëstricht, bâtit, en 562, une magnifique église dans laquelle il fit déposer les reliques de S. Servatius. Le 7 juin 726 S. Hubert exposa ces reliques après une victoire remportée par Charles Martel sur les Sarrasins, le jour de la fête du saint.

Cf. *Acta Sanctorum*, 13 mai; Henschen, *Exegesis de episcopatu Tongrensi et Trajectensi*, au t. VII des *Acta Sanctorum* du mois de mai; Tillemont, *Mémoires*, t. VIII.

SERVET (SERVEDE, SERVETO), *Michel*, qui prit souvent le nom de *Reves* et *Renes*, naquit à Villa-Nuova, en Aragon, en 1509, étudia le droit à Toulouse, et s'appliqua en même temps, suivant la mode du temps, à l'étude des classiques, de l'hébreu, de la théologie et des Pères de l'Église. Il fut attiré à cette dernière étude, d'après toutes les probabilités, par le vif intérêt qu'il avait pris, de très-bonne heure, aux mouvements des réformateurs d'Allemagne et de Suisse. L'agitation des esprits suscitée dans ces pays par les novateurs du seizième siècle répondait au caractère inquiet et remuant de Servet, qui avait grande envie de se mêler au mouvement. La liberté de pensée affranchie de tout frein, le désordre intellectuel suscité par la réforme avaient répandu depuis quelque temps dans les esprits les germes de l'hérésie antitrinitaire, qui fut professée d'abord par *Louis Hetzer*, disciple de *Joseph Denk*, et qui fut, dès 1529, décapité à Bâle (1).

Il est tout à fait probable que Servet adopta dès sa jeunesse cette hérésie, et que, de peur d'être découvert, il abandonna sa patrie, trouvant plus sûr de mettre les Pyrénées entre lui et l'inquisition d'Espagne. C'est au soin qu'il prit de rester caché, tout en se laissant aller au torrent des idées nouvelles, qu'on attribue l'anagramme de *Reves*, sous lequel il dissimula son nom de Servede. Sans cette crainte de la justice humaine Servet aurait certainement excité dans sa patrie les perturbations religieuses que Luther et Calvin avaient produites en Allemagne et en Suisse.

Le goût des discussions théologiques attira en 1530 Servet à Bâle, où il entra en relations avec Œcolampade. Il lui exposa ses opinions sur le dogme de la Trinité. Il rejetait la doctrine chrétienne des trois Personnes divines, professée par toutes les Églises, et niait la génération éternelle du Fils de Dieu. Œcolampade s'efforça de le ramener de ses erreurs, mais sans réussir. Servet quitta Bâle afin de pouvoir répandre sans entrave sa doctrine antitrinitaire. Il publia à cet effet, en 1531, à Haguenau, en caractères italiques, le livre, devenu extrêmement rare, *de Trinitatis erroribus libri septem*, in-8°, mais sans indiquer la ville. Ce livre ne se recommande ni par la clarté ni par la logique; mais il est écrit avec art, prouve une connaissance assez étendue de l'Écriture et des Pères, dont d'ailleurs Servet ne fait guère un usage digne d'un penseur sérieux. Sa principale proposition relative à la personne du Christ est : « Jésus est le Christ, c'est-à-dire le Messie; le Messie est le Fils de Dieu, il est Dieu. » Servet entend ainsi cette proposition : Dieu est, dans la génération extraordinaire de Jésus par Marie, père au même titre que tout père humain est père à l'égard de son fils. La plénitude de la divinité fut communiquée à l'Homme-Dieu sans qu'il existât pour cela une union *hypostatique* entre les deux natures. Quoique Servet parle

(1) *Voy.* ANTITRINITAIRES.

d'un Fils de Dieu et du Saint-Esprit, il maintient son opinion fondamentale de l'unitarisme, car, d'après son exégèse, une personne divine unique constitue l'Être divin, lequel se manifeste de diverses manières et se reflète dans une triple image de lui-même. Dieu, considéré dans son unité sans distinction, se nomme Père. En tant que Dieu se communique à l'Homme-Jésus il se nomme le Verbe; en tant que l'Homme-Jésus est complétement pénétré par le Verbe il s'appelle le Fils de Dieu; enfin, en tant que Dieu est la force universelle qui opère en toutes choses et surtout dans l'âme humaine, qui l'anime et la stimule, il se nomme le Saint-Esprit; le Saint-Esprit se communiquant aux créatures est l'âme du monde, tandis que Dieu en se révélant lui-même est le Verbe.

Servet dispose arbitrairement de l'Écriture sainte pour étayer son exégèse. Ainsi il explique le passage de S. Jean, 10, 34 sq., comme si le Christ déclarait lui-même qu'il n'est pas le fils naturel, mais seulement le fils adoptif de Dieu par la grâce. Il ne faut, dit-il, attacher aucune importance au mot Dieu par lequel on désigne le Christ; ce mot est pris dans un sens impropre; là où il est question d'égalité avec Dieu il n'est pas question de la nature, mais de la puissance communiquée par Dieu au Christ. Quant aux paroles de S. Jean : *In principio erat Verbum*, etc., le Verbe n'est pour lui que la Parole de Dieu qui dit, dans l'origine : Que la lumière soit, et l'homme Christ fut la véritable Lumière du monde. Par conséquent le Christ n'est Dieu, pour lui, que parce que la plénitude divine, qui était auparavant en Dieu, est descendue dans l'homme Christ. Les paroles prophétiques du psaume : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui, » Servet les applique historiquement à David et spirituellement au Christ ressuscité. Après de tels exemples d'interprétation des Écritures on ne s'étonnera plus de la manière dont Servet se débarrasse de la troisième personne. Ce qu'on appelle le Saint-Esprit n'est littéralement que le vent, le souffle; c'est l'hébreu רוּחַ. Cet esprit remplit tout l'univers, embrasse toutes choses, agit en tout; c'est un souffle quand il agit au dehors, c'est l'esprit quand il opère au dedans et sanctifie l'âme de l'homme. Dans l'Ancien Testament les mêmes effets sont attribués aux anges. Les trois personnes qu'on prétend trouver dans les passages connus sur le Saint-Esprit, procédant du Père et du Fils, ne sont que trois opérations d'une même divinité, etc. De même que Paul de Samosate, Photin et d'autres anciens trinitaires, Servet oppose au dogme de la Trinité l'assertion que la nature de Dieu ne peut être divisée et qu'elle est seulement disposée d'une certaine manière, *dispositio*.

Le livre de Servet, si contraire à l'Écriture, fut interdit par un décret impérial de 1532, et Bucer de Strasbourg prétendit publiquement dans un sermon que l'auteur méritait la mort la plus ignominieuse. Servet, avide de succès, s'était rendu à Strasbourg pour y provoquer Bucer et Capito à une discussion publique. Bucer, effrayé des blasphèmes que Servet proféra durant cette discussion sur la Ste Trinité et la consubstantialité du Verbe, voua son contradicteur aux supplices de la vie éternelle, et déclara « qu'il ne disputerait plus jamais avec un diable qui avait pris la forme d'un homme et auquel le bourreau aurait dû arracher les entrailles du ventre. »

De Strasbourg Servet revint à Bâle, où Œcolampade, à la demande des autorités, publia un Mémoire sur le livre impie de Servet, dans lequel cependant,

contre toute attente, il ne conseillait aucune mesure violente. En 1532 Servet revint en France. En passant il fit imprimer à Haguenau, sous son nom, un opuscule intitulé : *Dialogus de Trinitate, libri duo; de justitia regni Christi capitula quatuor*. Dans la préface Servet demande pardon de son livre sur la Trinité, non pas qu'il en rétracte les impiétés, mais il s'excuse de son style incorrect et barbare et des nombreuses fautes d'impression que la précipitation y a introduites. Servet, loin de se repentir, renouvelle ses erreurs antichrétiennes et attaque dans cet écrit ses adversaires avec une amertume extrême. Toujours inquiet, il continue ses pérégrinations, espérant faire des prosélytes et immortaliser son nom en qualité de réformateur; il se dirige, en 1533, vers l'Italie, où en effet il trouve des partisans, surtout dans l'État de Venise. Mélanchthon en prend occasion de prémunir les esprits, dans une lettre adressée au gouvernement de Venise, contre les erreurs de Servet.

En 1534 Servet, de retour en France, s'arrêta à Lyon, foyer d'une très-grande activité littéraire, et s'y occupa d'un travail savant, complétement étranger aux écrits qu'il avait fait paraître jusqu'alors. Il publia en 1535, chez le célèbre imprimeur *Trechsel*, auprès duquel il remplissait les fonctions de correcteur, la *Géographie de Ptolémée*, sous le nom de *Michaël Villanovanus*, en un volume in-fol. Il avait notablement perfectionné l'édition publiée en 1525 par Pirkheimer, dont il avait fait la base de son travail. C'est de ce livre de Ptolémée que plus tard Calvin prit occasion d'accuser Servet. En effet, à la carte de la Palestine était jointe, dans l'édition de Servet, une description dans laquelle il combattait les assertions de la Bible concernant la fertilité de la Terre promise, l'expérience constatant, disait-il, que c'est un pays stérile et sauvage et dont on ne saurait en aucune façon faire l'éloge. Cependant sa manie de réforme le mit de nouveau en mouvement. Il s'occupa alors de son principal ouvrage : *de la Restitution du Christianisme*, et adressa à cette occasion plusieurs questions à Calvin, à Genève, lui demandant entre autres si l'Homme-Jésus crucifié était le Fils de Dieu ? Dans la correspondance qui résulta de là entre Servet et Calvin, Servet nia de nouveau l'éternelle génération du Fils de Dieu et attaqua son adversaire avec une vivacité croissante. Servet, toujours agité, se remit en route et se rendit cette fois à Paris. Là il devint maître ès arts libéraux et fit avec succès un cours de géographie et de mathématiques; en même temps il s'adonna à la médecine, comme si la polémique l'avait éloigné de la théologie. A peine fut-il initié aux secrets de son nouvel art, sous la direction des maîtres les plus remarquables de la faculté de Paris, *Sylvius*, *Fernel* et l'Allemand *Winter*, qu'il entra audacieusement en lice avec les coryphées de la science au sujet du système de Galien. Il publia alors à Paris, en 1537, un écrit intitulé : *Ratio syruporum*. On a beaucoup vanté ses connaissances médicales, et on a prétendu que, dans sa *Restitution du Christianisme*, il avait annoncé la circulation du sang à travers le poumon. Les médecins attaqués lui reprochèrent d'avoir enseigné l'hérésie dans ses leçons d'astronomie; le procès fut porté devant les tribunaux, et, en 1538, le Parlement fut obligé de défendre l'astrologie et de mettre un terme à la controverse en supprimant l'*Apologie* que Servet avait fait paraître. Ces discussions et ces procédures dégoûtèrent Servet de son séjour à Paris. Il revint à Lyon, gagna Avignon, retourna pour peu de temps à Lyon, et

finit par s'établir dans la petite ville de Charlieu (1). Là il exerça pendant trois ans la médecine, se remit à disputer avec ses confrères et fut obligé de quitter la place. Le malheureux se réfugia à Lyon, où il revit un personnage haut placé, qu'il avait connu à Paris. C'était l'archevêque de Vienne, Pierre Palmier, prélat qui aimait et soutenait généreusement les savants. L'archevêque prit Servet avec lui à Vienne et le logea dans son palais. Là Servet aurait pu mener une vie paisible et agréable en se livrant librement à la pratique de la médecine et à ses études littéraires. En effet il se mit à publier une seconde édition de son Ptolémée, qu'il dédia à son Mécène. L'excellente imprimerie de Gaspar Trechsel, que la générosité de l'archevêque avait attiré à Vienne, lui en avait fourni une facile occasion. Servet fit disparaître, dans cette édition, publiée en 1542 et très-soigneusement corrigée, les passages de la première édition sur la stérilité de la Palestine, qui avaient choqué le public. On avait imprimé la même année, à Lyon, la version latine de la Bible de Santès Pagnini (2). Servet y introduisit, en plusieurs endroits, les améliorations manuscrites laissées par Pagnini, ajouta quelques notes, surtout aux Psaumes et aux Prophètes, par lesquelles il voulut démontrer que les prédictions de l'Ancien Testament s'étaient réalisées dans l'histoire d'Israël et ne permettaient qu'une application indirecte et mystique à la vie du Christ.

Dans la préface de cette édition de la Bible, qui fut supprimée plus tard, Servet cherche à justifier sa méthode d'interprétation antimessianique, ce qui prouve que le démon de la dispute théologique s'était derechef emparé de lui. Servet renonça à sa pratique médicale pour recommencer la guerre contre le dogme de la Trinité. Il se crut, à la façon des anciens visionnaires, destiné à perfectionner le Christianisme de son siècle, à révéler au monde l'exacte doctrine de la Trinité, qui, au temps même des Apôtres, n'avait été accessible qu'à un petit nombre d'esprits. Il se sentait appelé, disait-il, à combattre contre le dragon, comme un des anges de l'Apocalypse. Enfin, en 1553, parut à Vienne, in-8°, le livre auquel il attachait tant de prix : *Christianismi restitutio, totius Ecclesiæ Apostolicæ ad sua limina vocatio*, etc., sans indication du lieu de l'impression; les noms de l'auteur et son lieu de naissance sont simplement désignés par les initiales *M. S. V.* Le livre, quant à ses matériaux, existait depuis fort longtemps, car il renferme les trois traités qu'il avait publiés en 1531 et 1532, outre plusieurs nouvelles dissertations. Il consiste en six pièces principales (la première édition, presque entièrement consumée par un incendie, fut remplacée par une édition publiée à Nurenberg, en 1791, sans indication de lieu ni date). La première pièce traite, comme on devait s'y attendre, de la Trinité chrétienne. Cette Trinité n'est pas, aux yeux de Servet, une pure illusion, mais *une révélation de la nature divine par son Verbe, et une participation de son être par son Esprit.* Les paroles de l'Écriture qui impliquent la Trinité divine sont de nouveau passées au crible du sens prétendu spirituel de Servet. Quand ce sens spirituel ne suffit pas Servet est armé d'un autre levier. Ainsi il explique la génération de la nature humaine dans le Christ par cela qu'une portion de l'Esprit de Dieu, de la lumière, qui est Dieu même, se plonge dans la sainte Vierge, s'unit une partie du sang de la Vierge et for-

(1) Dans le département de la Loire, à 15 kilomètres de Roanne.

(2) *Voy.* PAGNINI.

ma ainsi l'homme Christ. On reconnaît dans cette explication le mysticisme effréné de cette époque, qui s'associait dans Servet au plus grossier rationalisme, dont le mysticisme lui avait frayé la voie. C'est, à en croire Servet, surtout par la Papauté que le dogme traditionnel de la Trinité s'est frauduleusement introduit dans le Christianisme. L'ardent Espagnol a une provision abondante d'injures à l'adresse de la Papauté. Cependant les blasphèmes de Servet devaient trouver d'autres vengeurs que les Papes.

Le libraire Frellon, qui demeurait à Lyon, dans la rue Mercière, était le dépositaire des livres suspects qui venaient d'Allemagne et de Suisse. Calvin, dans un de ses voyages, était un jour descendu chez Frellon, qui ne manqua pas l'occasion de procurer à son ami Servet la connaissance du réformateur de la Suisse. Plus tard Calvin fit de fréquentes affaires de contrebande avec Frellon en lui vendant des livres hérétiques. Michel Servet était également en relations de commerce avec ce libraire. Cinq ballots, contenant les exemplaires de la *Restitution du Christianisme* imprimés à Vienne aux frais de Servet, arrivèrent à Lyon à l'adresse de Jean Frellon, qui devait les expédier à Francfort-sur-le-Mein, où était alors le dépôt général de tous les livres hérétiques.

Frellon prit plusieurs exemplaires d'un de ces ballots, et, triste présage pour Servet, les envoya à Jean Calvin, à Genève. Le livre, qui, d'après le propre aveu de Servet, était dirigé contre Calvin et Mélanchthon, était rempli de plaisanteries et de sarcasmes, et contenait la critique la plus vigoureuse du fatalisme calviniste. « Caïn lui-même et les géants, disait Servet à Calvin, avaient conservé de l'esprit de Dieu une certaine puissance et une certaine liberté qui les rendaient capables de résister au péché. Cette liberté doit par conséquent exister en toi, ou tu n'es qu'une pierre, une bûche ! » Calvin savait que depuis longtemps Servet ne le ménageait pas. Servet ne s'était jamais fait faute de se moquer de la prédestination calviniste, de la libre nécessité inventée à Genève, et d'appeler barbouillage sans valeur les institutions chrétiennes de Calvin. Ces traits avaient porté. Calvin écrivit à Viret à ce sujet : « Si Servet vient à Genève il n'en sortira pas avec sa peau ; c'est ma ferme résolution. » Depuis longtemps « le renard de Genève guettait sa proie ; » elle se jeta d'elle-même dans sa gueule. Un Français, nommé Guillaume Trie, poursuivi pour quelque mauvaise affaire, s'était réfugié à Genève, où il s'était fait passer pour une victime de la foi et avait gagné les bonnes grâces de Calvin. Trie avait un parent à Lyon, nommé Antoine Arneys ; ce brave homme eut le désir de ramener son cousin de Genève à l'Église catholique, et dans cet espoir il s'était mis en correspondance avec lui (1). Trie, dans les lettres que, selon toute apparence, lui dictait Calvin, et qu'il adressait à son parent, reprochait aux Catholiques de France de tolérer un hérétique, blasphémateur de la sainte Trinité, Cerbère à trois têtes, monstre infernal, tandis qu'on tuait sans pitié ceux qui ne voulaient se servir des sacrements que de la manière prescrite par le Christ, et qui n'admettaient pas d'autre purgatoire que le sang de Jésus-Christ, etc., ce qui désignait évidemment les partisans de Calvin. En même temps Trie révélait à son parent le vrai nom de l'odieux hérétique, auteur du livre de la *Restitution du Christianisme ;* il lui marquait le lieu de l'impression, le nom de l'imprimeur, ajoutait en outre le

(1) Cf. Audin, *Vie de Calvin*, t. II, p. 190.

titre et les quatre premières feuilles du livre, et demandait qu'on condamnât un auteur qui n'avait d'autre but que d'anéantir le Christianisme. La lettre et les feuilles du livre de Servet tombèrent entre les mains de l'inquisiteur général de France, Matthieu Ory, qui ordonna une enquête et fit emprisonner Servet. Il était difficile de continuer les poursuites, puisque le titre du livre incriminé ne portait le nom ni de l'auteur, ni de l'imprimeur, ni du lieu de l'impression. Calvin vint en aide à la justice en envoyant aux juges chargés de l'instruction quelques douzaines de feuilles qui étaient écrites de la propre main du prisonnier et qui renfermaient toutes ses hérésies. Calvin envoya en outre une lettre de Servet, où il défendait sa doctrine antitrinitaire dans les mêmes termes que dans le *Christianismi restitutio;* de plus, deux autres feuilles imprimées, que Servet avait de sa propre main chargées de notes hérétiques, et des preuves qui établissaient qu'Œcolampade avait adressé plusieurs lettres à Servet avec cette inscription : *Serveto Hispano, neganti Christum esse Dei Filium, consubstantialem Patri*, etc. Servet s'échappa de sa prison au bout de quelques jours, grâce, dit-on, à la faveur du président, dont Servet avait guéri la petite fille. Le tribunal de Vienne rendit, en 1553, un jugement qui condamnait Servet, convaincu d'hérésie, à être brûlé vif. Il fut exécuté en effigie et ses livres furent jetés au feu. Servet, cependant, cherchait à gagner, par des voies détournées, Naples, où il pensait reprendre l'exercice de la médecine. Un hasard malheureux fit qu'au lieu de suivre la route du Piémont il se dirigea par la Suisse et alla ainsi au-devant de l'impitoyable inquisiteur qui régnait à Genève. Calvin (1) était habitué à ne pas faire durer les procès; il l'avait prouvé dans l'affaire de Jacques Gruet, qui, désigné comme l'auteur d'un placard dirigé contre Calvin, avait été condamné à la torture et exécuté en 1547. Servet, échappé au bûcher, arrive le 15 juillet à Genève, soumise au régime de la terreur exercée par Calvin, et descend à l'hôtel de la Rose. Peu disposé à s'arrêter, il commande une barque pour se rendre par le lac à Zurich ; mais un orage fait remettre le départ au lendemain. Plusieurs jours se passent sans que le voyage puisse s'exécuter. Servet se tient aussi caché que possible ; mais les espions de Calvin le découvrent. L'autorité, à la demande de Calvin, fait arrêter Servet, qui est jeté en prison. Le réformateur de Genève, qui a entre les mains le pouvoir civil aussi bien que l'autorité religieuse, veille à ce que le malheureux ne puisse s'échapper comme il l'a fait à Vienne. Le procès s'instruit. Calvin fournit, par les mains de son secrétaire, trente-huit chefs d'accusation, portant principalement sur les blasphèmes de Servet contre la Trinité et ses invectives contre le baptême des enfants. Servet soutient, dans ses interrogatoires, que sa doctrine de la Trinité est celle de l'Église primitive; il persévère dans sa conviction relative au baptême des enfants, à moins qu'on ne le réfute par des raisons suffisantes. Les juges n'entendant rien à la théologie, ne comprenant pas la langue latine, dans laquelle étaient écrits les ouvrages de Servet, Calvin supplée à tout. Il assiste aux interrogatoires, et ses disputes avec son opiniâtre adversaire dégénèrent souvent en fureur.

Il interroge l'Espagnol sur ce passage messianique : *Vere languores nostros ipse tulit, dolores nostros ipse portavit*, etc.; il veut le convaincre du sens qu'il faut y attacher, ne parvient à

(1) *Voy.* CALVIN.

rien, et rend compte, dans une lettre, de son échec, en disant : « Le drôle s'entêtait à soutenir qu'il ne pouvait voir autre chose dans ces paroles prophétiques sur Jésus-Christ que Cyrus ! » Une autre fois, Calvin reproche des idées panthéistes au prisonnier et s'écrie : « Misérable! si Dieu est tout, le pavé sur lequel nous marchons est donc Dieu! — Sans doute, reprend Servet, tout comme ce banc, car tout ce qui existe n'est que la substance de la Divinité. — Par conséquent le diable est Dieu? » réplique Calvin. « Et vous en doutez? » reprit en souriant l'homme qui était sur la sellette (1). Tant que dura le procès Calvin prêcha publiquement contre son ennemi. Servet se plaignait amèrement des cruautés de son persécuteur, qui ne permettait à personne de le visiter; il l'accusait d'être un calomniateur, un dénonciateur, un homme avide de sang. « Il ne tient pas à cet homme, dit-il, qu'on ne m'ait déjà brûlé vif. » Servet ne pressentait que trop ce qu'il avait à redouter. Les interrogatoires continuèrent et devinrent de plus en plus odieux, portant même sur des fautes secrètes de la jeunesse de Servet. Calvin avait fait assister l'accusateur par un avocat nommé Germain Colladon, apostat sanguinaire, qui remplissait à la fois le rôle de jurisconsulte et de valet de bourreau. On traitait Servet sans pitié; il était couché sur de la paille infecte, où il devait pourrir lui-même, comme il l'écrivit de son cachot, le 15 septembre 1553, aux seigneurs « bien-aimés » du conseil de Genève. A la lecture de cette lettre navrante le conseil voulut ordonner qu'on remît à Servet le linge qu'il réclamait; mais Calvin s'y opposa, et on lui obéit. Servet demandait aussi un avocat, vu qu'étranger au pays il en ignorait les usages, et avait plus besoin d'un appui que son accusateur, auquel on en avait donné un. Il sollicitait avec instance qu'on le délivrât des tortures auxquelles on le soumettait, puisqu'il ne s'agissait que d'une affaire purement religieuse; il était inouï, disait-il, qu'on fît subir la torture à propos de discussions théologiques; c'était une procédure contraire aux chapitres 18 et 19 des Actes des Apôtres; c'était pour ce motif que Constantin, au temps de la controverse entre Arius et Athanase, avait soumis la question au forum de l'Église; d'ailleurs, ajoutait Servet, il n'avait point excité de désordre dans le territoire de Genève et n'y avait commis aucun délit. Mais ses prières furent inutiles. Tout ce qu'on lui accorda, ce fut de recourir à l'avis des autres paroisses réformées de la Suisse, Zurich, Bâle, Berne et Schaffhouse, et de leur demander si Servet était un hérétique et quel châtiment il méritait. Or Calvin comptait les théologiens des Églises réformées parmi ses créatures; naturellement ils opinèrent tous avec lui contre Servet, et surtout les Zurichois, Bullinger à leur tête (1). Cependant aucun des avis ne réclama directement la peine de mort, que Calvin sut y démêler. Servet fit une dernière tentative pour se sauver. Encouragé probablement par la minorité contraire à Calvin, il prit la plume, le dépeignit comme un faux accusateur, un hérésiarque, un adhérent de la doctrine de Simon le Magicien, un sorcier réprouvé. Ce fut en vain. Le 21 octobre le tribunal s'assembla, et, au bout de trois jours de délibérations, presque tous les juges opinèrent pour la peine de mort par le feu. Ainsi les juges calvinistes de Genève, qui ne reconnaissaient l'infaillibilité d'aucun tri-

(1) *Refut. error. Serveti*, p. 703.

(1) *Voy.* BULLINGER.

bunal dans l'interprétation des Écritures, condamnèrent à mort un savant qui avait trouvé dans la Bible un autre sens que Calvin! Le 26 octobre on annonça à Servet que le lendemain la sentence serait exécutée. Servet se prit à pleurer, à se lamenter, à crier miséricorde. Calvin ne rougit pas de se moquer des larmes de sa victime. *Guillaume Farel*, ami de Calvin et réformateur de Neuchâtel, fut chargé d'accompagner Servet à l'échafaud. Il conseilla au malheureux de se réconcilier avec Calvin, espérant que cet acte de condescendance produirait de l'édification dans le public; mais Calvin, sans entrailles, incapable de dire un mot de clémence, se contenta de rappeler ses anciens griefs, sans pouvoir même faire semblant de rien regretter et de rien pardonner, tandis que Servet, cadavre vivant, criant miséricorde et donnant tous les signes d'un désespoir déchirant, se montrait de son côté incapable de rétracter ses blasphèmes. La sentence lue, un valet du bourreau frappa de son bâton le malheureux Servet, qui tomba à genoux en s'écriant : « Tuez-moi par le glaive et non par le feu! Grâce! je pourrais mourir désespéré! Si j'ai péché, c'est par ignorance. » Mais le malheureux n'avait personne à ses côtés pour le soutenir dans ce moment suprême; car Farel, loin de le consoler, continuait à lui demander froidement l'aveu de ses crimes. Les lèvres de Servet restèrent muettes lorsque Farel l'adjura de reconnaître Jésus Fils éternel de Dieu. Cependant, au dernier moment, Servet s'écria spontanément : « Jésus, Fils éternel de Dieu, ayez pitié de moi! »

Lorsque Servet fut arrivé au pied de l'échafaud il s'affaissa, tomba à terre et poussa un effroyable cri. Farel, sans pitié, s'adressa à la multitude béante pour lui démontrer que ce grand malfaiteur était déjà entre les mains du diable, qui ne le lâcherait plus. Servet, attaché au poteau infâme, portant sur la poitrine le livre de la Trinité, la tête couverte d'une couronne trempée dans du soufre, supplia le bourreau de hâter l'exécution; mais les flammes ne montèrent que lentement; péniblement alimentées par du bois vert, elles dardèrent petit à petit leurs langues ardentes vers la tête du patient; on vit longtemps s'agiter, à travers un nuage de soufre et de fumée, ses lèvres tremblantes, jusqu'à ce qu'enfin un pétillement suprême annonça l'agonie. Alors seulement Calvin ferma la fenêtre à laquelle il s'était assis, afin de s'assurer du dernier soupir de son ennemi.

Bucer et Mélanchthon félicitèrent l'usurpateur de Genève de cette exécution, que Calvin eut l'audace de justifier dans un écrit intitulé : *Fidelis Expositio errorum Serveti*, etc., etc., où il soutenait que les hérétiques devaient être punis de mort, et que tous ceux qui n'admettaient pas la doctrine calviniste de la justification étaient des hérétiques. Il demeura fidèle à ce système en prenant une part active à la sentence capitale prononcée en 1566 à Berne contre l'antitrinitaire *Valentin Gentilis* (1). Th. de Bèze s'efforça de laver la mémoire de son ami de cette tache indélébile en disant, dans sa biographie de Calvin, que Servet n'était pas un simple hérétique, mais un impie; il oublia que toute hérésie est une impiété, et que peu d'hérésies ont été plus impies, plus fertiles en blasphèmes et en attaques violentes contre les plus sublimes mystères de la foi que l'erreur calviniste.

Cf. Mosheim, *Essai d'une histoire complète et impartiale des hérétiques*, Helmst., 1748; *Recherches sur le cé-*

(1) *Voy.* Gentilis.

.èbre *médecin espagnol M. Servet*, par le même, Helmst., 1750, in-4°; Bock, *Historiæ Antitrinitariorum*, t. XI; J.-M. Schröckh, *Histoire de l'Église chrétienne*, t. V, p. 491; Audin, *Histoire de Calvin*, t. II; Feller, *Dictionn. historique*; Dr Ritter, *Manuel d'Histoire ecclésiastique*, 4e édition, 2 t.; *Servetianismus*, par Vigaud, Kœnigsb., 1575; *Bibliotheca Antitrinitariorum*, de Sand, Freistadt (Amsterdam), 1684, in-8°; *Historia Serveti*, par Boysen, Wittenberg, 1712, in-4°; *Histoire impartiale de M. Servet*, Londres, 1724, in-8°; *Historia Serveti*, par Allwoerde, Helmstad., 1727, in-4°; *Bibliotheca Bunaviana*, t. I, p. 2; Grégoire, *Histoire des Sectes religieuses*. Düx.

SERVITES, membres d'une congrégation religieuse qui naquit aux environs de Florence, dans la première moitié du treizième siècle, se répandit avec rapidité dans beaucoup de pays, réveilla dans des millions d'âmes le respect dû à la Mère de Dieu, et, après une durée de six siècles, qui virent s'écrouler une foule d'institutions, révèle encore son existence par ses bienfaits et ses services.

Le 15 août 1233, jour de l'Assomption, les églises de Florence étaient remplies d'une pieuse population, au milieu de laquelle se signalaient par leur tendre dévotion pour Marie sept notables citoyens de la ville : Bonfilius Monalvi, Bonajuncta Manetti, Manetus dell' Antella, Amédée Amidei, Uguccio Uguccioni, Sosthène de Sosteneis et Alexis de Falconiéri. Ils ressentirent, pendant l'office, l'invincible désir de se consacrer spécialement au culte de Marie; ils se communiquèrent leur mystérieuse inspiration, et, fortifiés dans leur dessein par l'archevêque Ardingus, ils se rendirent, le 8 septembre 1233, dans un lieu solitaire, nommé Villa Camartia, où, abrités sous le toit d'une humble petite maison, ils s'adonnèrent à des pratiques pieuses; puis, après une préparation suffisante, ils gravirent ensemble, le 31 mai 1234, le sommet du mont *Serrario*, à trois lieues de Florence, pour s'y consacrer définitivement, en qualité de solitaires, au service de Dieu et de la sainte Vierge. Ils adoptèrent la règle de S. Augustin, se revêtirent d'une longue robe noire, d'un scapulaire, et après une année de probation ils furent tous ordonnés prêtres, sauf l'humble Alexis, qui refusa cet honneur. Grégoire IX approuva cette petite société, qui s'accrut rapidement. Elle obtint une résidence fixe à Florence, et la belle église de l'Annonciade devint le foyer d'où la société prit son principal essor. Les premiers supérieurs généraux furent :

1. *Bonfilius*, de 1233 à 1256, qui, après avoir résigné sa charge, vécut encore jusqu'en 1261;

2. *Bonajuncta*, de 1256 à 1258;

3. *Jacques de Sienne*;

4. *Manettus*, institué par Clément IV et mort en 1269;

5. *Philippe Bénitius*, qui répandit l'ordre, dont il fut la gloire, à travers l'Italie et l'Allemagne.

Le bienheureux *Alexis Falconiéri*, qui avait refusé d'être prêtre, et dont la joie était de recueillir, en qualité de frère lai, des aumônes pour ses confrères et de remplir les plus humbles fonctions de l'ordre, survécut à l'année de la fondation plus de 77 ans. Il mourut à l'âge de 110 ans, en 1310, la petite société des Servites, qu'il avait vue naître, ayant, au moment de sa mort, au dire des historiens, déjà 10,000 membres, sans compter les nombreuses religieuses qui se réunirent, à l'exemple des Servites, dans des maisons conventuelles, et qu'on nomma *Mantellatæ*, et sans comprendre non plus les nombreux tertiaires des deux sexes qui s'agrégèrent à l'ordre.

En 1373, dit le P. Pécoroni, prêtre de l'ordre des Servites, dans un opuscule sur la propagation de la confrérie des Sept Douleurs de la sainte Vierge, publié à Rome en 1838, le P. *Luc de Prato*, membre de l'ordre des Servites, fut envoyé par Grégoire XI, en qualité de missionnaire apostolique, dans la péninsule pyrénéenne. Bientôt les Servites furent un des ordres religieux les plus considérés de l'Église ; il donna de nombreux sujets à l'épiscopat, parvint, toujours florissant, à la fin du dernier siècle, qui devait exercer sur les Servites, comme sur toutes les autres sociétés religieuses, son influence délétère.

Quoique les Servites fondèrent, avec le cours du temps, de brillants établissements dans les villes les plus populeuses de l'Europe, ils n'oublièrent jamais que leur ordre était né dans la solitude, que ses fondateurs et ses premiers Pères avaient vécu sur le sommet inhospitalier du mont Serrario. Aussi le couvent bâti sur cet âpre sommet fut-il toujours le foyer d'une sévère discipline, d'un strict ascétisme, et devint-il la retraite habituelle des religieux qui avaient vécu dans les maisons les plus florissantes de l'ordre. Il y eut toujours de 30 à 40 religieux au mont Serrario. Les Servites ont encore de nos jours beaucoup de maisons considérables dans diverses contrées, surtout à Florence, Bologne, Naples, au mont Bérico, près de Vicence, à Innsbruck, Vienne, Rattenberg, Volders, Luggau, Gratzin, Grulich, en Autriche, à Pesth et à Erlau, en Hongrie. Le supérieur général réside à Rome, près de l'église de Saint-Marcel.

Parmi les Servites qui parvinrent à des fonctions éminentes dans l'Église des temps modernes nous citerons : le cardinal *Cascelli*, né en 1740 à Alexandrie, élevé au cardinalat en 1802 ; *Louis Grati*, ancien évêque de Terracine. Parmi les savants on peut citer le fameux *Paul Sarpi*, l'historien du concile de Trente, et l'archéologue *Ferrari*. P. Ch. de S.-Aloyse.

SERVITIA COMMUNIA. *Voyez* Impôts.

SERVITIA MINUTA. *Voyez* Taxes de chancellerie.

SERVITUDE, SERVAGE. On nomme ainsi la subordination légale dans laquelle une classe d'hommes se trouve à l'égard d'une autre, qu'elle sert soit personnellement, soit par certaines prestations. La seconde classe d'hommes constitue celle des seigneurs, des maîtres, des hommes libres. Les premiers se nomment *serfs*, *homines proprii*, et se trouvent encore en Bohême, Pologne, Livonie, Courlande, Prusse, Poméranie, Mecklenbourg, Brandebourg, Lusace, Silésie, Westphalie, Lunebourg, Brême, Hildesheim, Holstein, Hesse, Souabe, Nassau, Wetterau, et dans certaines contrées rhénanes.

I. Il faut distinguer du servage l'*esclavage*, *conditio servilis*, tel qu'il existait, par exemple, chez les Romains. Là l'esclave était sans droit et sans état ; il était considéré et traité comme une chose, *mancipium*. Sans doute le servage suppose l'esclavage ; mais cet esclavage s'adoucit dans les pays chrétiens sous l'influence et l'action de l'Église, qui, à une époque où l'on croyait que les esclaves formaient une classe d'hommes indispensables et fatalement nécessaires, déploya toute son énergie pour revendiquer, faire respecter et reconnaître les droits imprescriptibles de la nature humaine.

On peut distinguer trois degrés dans la servitude, d'après les degrés de rigueur qui pèsent sur les serfs.

Le premier degré, et le plus strict, qui existe encore en Russie, ne se montre en Allemagne que dans les anciens pays wendes, dans la Lusace, la Poméranie et le Mecklenbourg ; le second, parmi les serfs de Westphalie ;

le dernier, et le plus adouci, dans l'Allemagne méridionale.

II. Les *obligations* et les *prestations* des serfs sont tantôt plus grandes, tantôt moins dures, suivant que les vainqueurs d'un pays ont traité plus ou moins durement les populations vaincues et que les habitudes établies se sont transformées en lois fixes. En général ces obligations consistent à payer certaines dîmes, certains impôts en nature, et à acquitter certaines prestations personnelles.

III. Le servage peut résulter, quant à son *origine :*

1. De la naissance : l'enfant de parents serfs, d'un père ou d'une mère non libre, est serf;

2. D'un contrat formel ou tacite, verbal ou écrit;

3. Du séjour en un lieu où *l'air rend serf*, comme dans certaines localités de l'Algau et de la Wetterau, dans le Palatinat, dans les provinces rhénanes, en vertu du droit de prise dit *jus Wildfangiatus* (*Wildfangrecht*), qui asservit celui qui erre ou séjourne pendant un an et un jour, sans autorisation, dans ces contrées;

4. D'une peine appliquée à un délit;

5. Du non-payement de la dîme de la part de paysans libres;

6. De la prescription trentenaire;

7. D'un mariage avec une personne non libre.

IV. Le seigneur a droit de réclamer du serf l'hommage, le serment, *homagium*, *hominium*, de revendiquer le serf qui s'est réfugié sur un territoire étranger (*jus vindicationis*), droit contre lequel les villes cherchaient à se garantir par des priviléges impériaux, le droit d'aliéner le serf avec ou sans le domaine auquel il est attaché.

Les *corvées* dues par le serf sont fixes ou indéterminées. Dans le second cas l'esclavage est présumé. Dans le premier cas il existe le plus souvent des contrats, des lettres de prestation, qui doivent être exhibées.

Les enfants des serfs ne peuvent, à l'insu et contre le gré du seigneur, et sans lui avoir d'abord offert leur service, être loués à d'autres; il faut même que le seigneur soit consulté par rapport à l'état qu'ils choisissent. Si les paysans serfs se montrent récalcitrants par rapport à leurs prestations, le seigneur a droit de les corriger et de les contraindre, *jus coercendi.* D'après le droit pagano-romain l'esclave était absolument au pouvoir de son maître, qui pouvait impunément le tuer. Le Christianisme mit un terme à cette barbarie et à ce mépris de la dignité humaine (1). Les lois réglèrent ce *jus coercendi*, et le réduisirent au droit du bâton et du violon, comme il était pratiqué à la fin du dernier siècle par les baillis et en Bavière par les tribunaux patrimoniaux.

Après la mort du serf le seigneur a une certaine part à l'héritage du défunt, tantôt le tiers, tantôt le quart, tantôt la totalité, quand le serf meurt sans descendance; c'est le droit mortuaire, *jus mortuarium*, *jus caduci.* Parfois le seigneur est libre de prendre la meilleure pièce de bétail, le meilleur vêtement, etc., *jus curmodicum.* Les serfs sont incapables de remplir des charges publiques ou des dignités s'ils n'ont prouvé d'abord qu'ils sont personnellement libres; ils ne sont admis dans les tribus d'ouvriers qu'après avoir constaté leur liberté ou s'ils sont fils d'affranchis; cependant ils peuvent témoigner, tester et contracter, ce qui n'était pas permis aux esclaves romains.

V. Le servage *cesse :*

1. Par l'affranchissement, qui est libre ou contraint : dans le premier cas il s'opère soit au moyen d'une lettre

(1) *Voy.* Esclavage.

d'affranchissement, qui se paye par une somme d'argent, *lytrum*, *litimonium*, ou par le service militaire ; dans le second cas, au moyen d'une certaine somme d'argent ou par l'abandon d'un bien auquel était attaché le servage. Cependant, dans certaines localités, il faut que le serf laisse autant de vaches, de chevaux, de canards, de poules, qu'il en a trouvé en entrant en jouissance;

2. Par la ruine du fonds qui rendait serf;

3. Par subrogation, toutefois avec l'assentiment du seigneur. L'affranchi doit le même respect à celui qui l'affranchit que l'homme libre au patron chez les Romains;

4. Par une sentence judiciaire;

5. Par la prescription trentenaire;

6. Par le bannissement du seigneur;

7. Par un traitement cruel de la part du seigneur ou un abus quelconque de sa personne;

8. Quand le serf trouve à se placer comme homme libre.

L'Église poussait à l'affranchissement et fit abolir les formes qui l'embarrassaient (1). Au moment des croisades tout serf qui se croisait avait droit à la liberté, et le seigneur ne pouvait empêcher le serf d'accomplir son vœu d'outre-mer, *votum transmarinum*.

Enfin certaines législations abolirent le servage, soit en partie, soit en totalité. Adouci par diverses ordonnances des rois de la deuxième et de la troisième race, en France, le servage y disparut totalement sous Louis XVI. Frédéric II, roi de Prusse, et Joseph II, empereur d'Allemagne, donnèrent l'exemple au delà du Rhin.

VI. L'Allemand étant toujours supposé libre ne pouvait obtenir des serfs que par la guerre ou l'achat. Au sud de la Bavière et en Autriche ce furent les *Vallons* ou *Welches*, familles romaines demeurées dans le pays, qui devinrent les ilotes et qui furent cédés au diocèse de Salzbourg en masse. Le *Walserfeld*, près de Salzbourg, le *Waller* et *Walchensée*, *Traunwalchen*, *Strasswalchen*, rappellent d'anciens lieux de colonisation de ces malheureux débris de la puissance défaillante des Romains en Allemagne. La Bohême, la Moravie, la Silésie, le Brandebourg, la Lusace, le Mecklenbourg, la Poméranie, etc., etc., obtinrent leurs serfs, sous Henri l'Oiseleur, dans la personne des Wendes ou des Slaves. Sous Charlemagne beaucoup de prisonniers saxons devinrent serfs dans les contrées germaniques soumises à ce souverain et furent distribués aux propriétaires du pays. Comme en général le Germain libre possédait d'immenses étendues de bois et de champs non cultivés, il les donnait à exploiter aux serfs.

On distinguait autrefois, en Allemagne, trois classes de serfs :

1. Les serfs royaux, fiscaux, *servi regii*, *fiscales*, *fiscalini*, qui remplissaient des offices dans les palais ou cultivaient surtout les domaines royaux, *villæ publicæ*. C'est de ces serfs royaux, de ces gens du roi, que descendent beaucoup des plus nobles familles allemandes, et on peut leur appliquer ce que Tacite disait déjà : *Libertini non multum supra servos sunt, raro aliquod momentum in domo, nunquam in civitate, exceptis duntaxat gentibus quæ regnantur. Ibi enim, et super ingenuos, et super nobiles ascendunt* (1).

2. Les serfs ecclésiastiques, les gens d'Église, *servi ecclesiastici*, *homines Ecclesiæ oblati* (2), ceux qui s'attachaient librement à un couvent ou à

(1) *Voy.* ESCLAVAGE.

(1) *De Moribus Germ.*, c. 25

(2) Dans Dufresne.

une église, ou qui étaient achetés, donnés à cette fin.

3. Les serfs privés, *servi privatorum*, qui paraissent sous divers noms dans les différentes contrées de l'Allemagne; par exemple *albani*, *albini*, qui étaient sans aucun doute des Saxons demeurant le long de l'Elbe et qui avaient été distribués en Allemagne comme serfs; *beneficiarii*, les domestiques, les serviteurs des dignitaires ecclésiastiques, les serviteurs des villes; *bordarii*, ceux qui habitaient une maison, *borda*, et, sans être tenus de prêter hommage, étaient obligés à certains services, ne pouvaient, sans prévenir les maîtres, vendre la maison ou en aliéner quelque chose, ce qu'on appelait le *bordagium*, *bordellagium*, une des formes les plus douces du servage ou de la *tenetura*, les serfs eux-mêmes se nommant bordiers, manants, manœuvres, métayers, casaniers, colons, tenanciers, *bubones*, *bobones*, *bubii*, *casales*, *casali*, *coloni*, *cossati*, *cotarii*, *cortarii*, *cotseti*, par opposition aux *gasendii* (*Gesinde* (allem.), valetaille), valets des maîtres, serfs attachés au château, *lassi* ou *lazzi*.

Les Saxons, dit Stithart (1), sont divisés en trois classes : les nobles, *edhilengi* (en allemand *Edeln*); les libres, *frilingi* (en allemand *Freien*), et les serfs, les valets, *lazzi*, *lidi*, *liti*, *liddones*, *lutt* (d'où le mot allemand *Leute*, les gens). Les Franconiens nommaient leurs serfs tributaires *Malmänner*, de *maal* (en saxon tribut). Le serf qui possède une pièce de terre pour laquelle il paye une redevance se nomme *mansionarius*; on appelle *massarius*, *massæ custos*, *villicus*, le surveillant de la valetaille, l'intendant, le maître d'hôtel, en allemand le *Masselmann*, *Massmann*; *nativi*, ceux qui sont nés en servage; *originarii*, ceux qui sont serfs par le sol, par le fonds auquel ils sont attachés; ou encore *smurdi*, en allemand *Wildfänge*, *Schalken*, valet, goujat. *Vassi*, *vassali*, vassal, vient de *gevas*, *goas*, valet, ou de *vassus*, en place de *vas*, *vassarius*, c'est-à-dire *commensalis*, *familiaris*.

VII. *Du mariage des serfs*. Les esclaves, n'ayant pas d'existence légale dans le paganisme, ne pouvaient se marier avec une personne libre; mais l'Église elle-même, pendant longtemps, ne reconnut pas aux personnes non libres le droit de se marier à d'autres personnes non libres, contre le gré de leurs seigneurs, et considéra ces mariages comme invalides (1). Les unions des esclaves n'étaient pas appelées *matrimonia*, mais *contubernia*. Le mariage d'une personne libre avec une personne non libre se nommait concubinat, *concubinatus*. L'ancienne législation germanique avait poussé la dureté à l'égard des personnes non libres à ce point qu'il était permis à l'esclave affranchi d'abandonner l'esclave avec laquelle il avait vécu jusqu'alors en légitime mariage et d'épouser une femme libre (2). Des peines graves frappaient le mariage entre des personnes libres et non libres. D'après la loi salique (3) et la loi ripuaire (4), par exemple, la partie libre perdait par là sa liberté et était obligée de reconnaître pour maître le seigneur de l'autre époux. D'après la loi bourguignonne (5) et la loi lombarde (6) les deux conjoints étaient punis de mort. Si une personne affran-

(1) *De Saxonib.*, l. IV.

(1) C. 24, *Concil. Aurel.*, ad ann. 541. C. 30, *Conc. Cabil.* II, ad ann. 813. *Voir* c. 8, c. 29, quæst. 2.

(2) Moy, *Hist. du Droit matrim. chrét.*, t. I, p. 321.

(3) Tit. 1, c. 14, § 11, *Cap. Ludovici Pii* de anno 819, c. 3.

(4) Tit. 58, § 15.

(5) Tit. 35, § 2.

(6) Lib. II, tit. 9.

chie épousait une personne non libre l'affranchi ou l'affranchie retombait en esclavage (1). Les enfants d'un mariage inégal suivaient la condition pire (2), à moins que le seigneur ne les déclarât libres (3). Une législation postérieure décida néanmoins que les enfants d'un mariage inégal suivraient la condition du père, ce que l'empereur Henri IV modifia en leur assignant l'état de la mère (4).

L'esclave qui, contre le gré de son maître, épousait la servante d'une personne libre, était puni d'une amende ou d'une peine corporelle (5). Si cependant son maître n'avait pas de servante il permettait volontiers ces sortes de mariage, et les enfants qui en naissaient étaient partagés entre les maîtres (6). Les mariages des personnes non libres n'étaient pas bénits par un prêtre. Charlemagne, le premier, ordonna aux prêtres d'assister aux mariages des esclaves (7). On payait, pour obtenir le consentement des maîtres, soit en nature, soit en argent, le *bedemund* (impôt de la femme, *schelling*, de la chemise). Au sud de l'Allemagne on payait le *laudemium* (*laudemia*, *laudimia*, venant ou de *laudare dominum* ou de *laudatio domini*, taxe pour le consentement du mariage), car *laudare*, dans la langue du moyen âge, signifie donner le consentement, et il se payait non-seulement pour le mariage, mais pour toute espèce de changement ou d'aliénation des biens, en cas de mort, d'achat, d'échange. On n'a pas jusqu'à présent trouvé de trace en Allemagne du *jus primæ noctis*. L'Église s'opposa peu à peu et de plus en plus à ces lois qui violaient la dignité humaine et le dogme de la sainteté et de l'indissolubilité du mariage, et elle statua, en face des lois civiles, que les mariages des serfs contractés sans le consentement ou à l'insu des seigneurs seraient valables. Le Pape Adrien IV décréta que les mariages des personnes non libres étaient indissolubles (1), et depuis lors l'opposition des seigneurs ne créa plus contre les mariages de leurs esclaves ou de leurs serfs qu'un empêchement prohibant, *impedimentum impediens*, tandis que l'ignorance de la condition servile, *error conditionis servilis*, créait, dans la législation canonique, un empêchement dirimant, *dirimens*. Mais ce n'est ni la condescendance de l'Église à l'égard des mœurs païennes, comme le dit Stahl, ni l'accommodation aux opinions nationales, ainsi que le prétend Walther, qui motiva cet empêchement. En effet le législateur pouvait admettre à juste titre que l'erreur relative à la liberté d'une personne excluait le consentement nécessaire dans un cas où, comme dans celui-ci, il résultait pour celui qui se trompait et pour sa famille un grand dommage, puisque l'individu libre devenait serf lui-même et infligeait une honte véritable à sa famille, vu la condition peu digne des eslaves dans la société civile et le malheur des enfants qui tombaient dans l'esclavage. La doctrine relative à l'*impedimentum erroris circa conditionem servilem* peut se résumer en cinq points.

1. Le mariage entre une personne libre et une personne non libre qu'elle croyait libre est invalide (2). Si postérieurement la personne libre consent à

(1) *Leg. Rip.*, l. c., § 9. *Alam.*, tit. 18.

(2) Charta 1 et 2, dans Goldast. Cf. *Leg. Visigoth.*, III, tit. 11, 3, § 65.

(3) Marculf, *Form.*, II, 19.

(4) Voir *Miroir des Saxons*, t. III, art. 73.

(5) *Leg. Salic.*, tit. 27, § 6.

(6) *Leg. Visigoth.*, l. X, tit. 17. Charta 2, *sub Conrad.*, dans Goldast.

(7) *Gundlingiana*, p. X, observ. 3, § 13.

(1) C. 1, *de Conjug. servor.* (4, 9).

(2) C. 2 et 4, X, *de Conjug. serv.* (4, 9).

l'union inégale, il faut que le mariage soit revalidé par rapport à la personne non libre, *quia ipsa fuit in deceptionis culpa* (1).

2. Le mariage d'une personne non libre avec une personne également non libre, qu'elle croyait libre, est, s'il n'y a pas d'empêchement dirimant, valide, car la condition de la personne qui se trompe n'empire pas par là (2).

3. Le mariage d'une personne libre avec une personne libre, qui se croyait serve ou esclave, est valide.

4. Le mariage d'une personne libre avec une personne non libre, qui se croit libre, est valide si le mariage a duré, sans être attaqué, jusqu'au moment où la personne non libre devient libre par la prescription (3), ce qui est surtout le cas lorsque la personne antérieurement non libre devient libre avant la conclusion du mariage.

5. L'*error conditionis servilis* étant seule un empêchement dirimant, le mariage d'une personne libre avec une personne non libre qu'elle connaissait comme telle est légal, quelques conséquences qu'il puisse avoir pour la personne libre (4).

L'esclavage seul a ces effets et non le servage; c'est l'opinion commune des canonistes, contrairement à l'assertion de ceux qui soutiennent que l'empêchement doit s'étendre au servage allemand, attendu que le chapitre I, *de Conjugio servorum*, était adressé à un évêque allemand, celui de Salzbourg.

VIII. Lorsque l'Église statue que les esclaves ou les serfs sont irréguliers, c'est par respect pour le droit des seigneurs (5), et pour se prémunir contre les réclamations de ceux qui sont ordonnés. Les ordonnances sur ce sujet, qui se trouvent 54 *distinct.*, et X, 1, 20, *de Servis nonordinandis*, diffèrent suivant les différentes époques et les différents peuples. Les clercs auxquels on avait conféré les ordres mineurs contre le gré de leurs seigneurs leur étaient renvoyés, rarement ceux qui avaient reçu les ordres majeurs. Quand un évêque avait sciemment conféré à un sujet non libre les ordres majeurs celui-ci demeurait libre, mais l'évêque était tenu de fournir au maître deux esclaves en bon état ou le prix en argent. Si l'évêque ignorait le fait, c'était au sous-diacre ou au diacre ordonné à se faire remplacer par un esclave, ou à en payer le prix, ou à obtenir la renonciation du seigneur.

Celui qui, contre le gré de son propriétaire, était ordonné prêtre, était libre, mais ce qu'il possédait devenait la propriété de son ancien maître, et, s'il n'avait rien, le seigneur pouvait le réclamer en qualité de chapelain, ce qui devait avoir lieu dans le courant d'un an à dater du jour où il avait eu connaissance de l'ordination (1). Quant à l'évêque, le droit romain (2) et le droit canon (3) étaient d'accord pour ne reconnaître sur lui aucun droit du propriétaire.

L'empêchement de l'ordination, comme celui du mariage, ne s'appliquait pas aux serfs germaniques (*originarii coloni*, etc.), et, quand un serf de ce genre voulait être ordonné, il n'était tenu à l'égard du seigneur qu'à faire fournir par un autre la prestation relative à la culture ou de fournir les prestations prescrites par le droit de servage.

Cf. Stamm, *de Servitute personali*; Thomassin, *Dissertatio de nominibus*

(1) *Glossa* in c. 4, h. t. ad « Nec facto. »
(2) Ferrari, *Prompta Biblioth.*, v. *Matrimon.*, art. 1, n. 20.
(3) C. 3, h. t. et la glose.
(4) C. 5, c. 29, quæst. 2. Cf. c. 2 et 4, h. t. Knopp, *Droit matrim.*, I, § 6, p. 41.
(5) C. 9, cl. 54.

(1) Dist. 54.
(2) L. 37, *Auth. si serv.*, *Cod. de episc. et cleric.* (1, 3). Cf. *Novell.*, const. 123, c. 17.
(3) C. 20, cl. 54.

propriis et liberis; Potgiesser, *de Conditione et statu servorum apud Germanos;* Böhmer, *Dissertatio de Jure et statu hom. propr.;* Anton, *Hist. de l'Agricult. germ.;* Reiffenstuel et Schmalzgruber, *Corps du Droit canon.*

ÉBERL.

SERVITUDE, *servitus*, *jus competens*, droit réel sur le bien d'autrui. Le propriétaire est obligé de supporter l'exercice de ce droit ou est entravé lui-même dans l'exercice des droits qui lui appartiennent. Si la servitude est niée il faut la prouver; celui qui en jouit ne peut en faire usage qu'en tant qu'il y a profit pour lui ou pour le fonds sur lequel il a droit, et à condition que la substance de la chose frappée de servitude, *rei servientis,* n'en souffre pas.

Les servitudes personnelles sont celles qui sont dues par une personne, morale ou physique; elles ne peuvent passer à d'autres, ni se transmettre aux héritiers. Aux servitudes personnelles appartiennent l'usufruit, la jouissance, le domicile, le service des esclaves. Les servitudes *positives* sont celles qui obligent le propriétaire de la chose à une prestation; les servitudes *négatives,* celles qui lui interdisent quelque chose; les servitudes *permanentes*, celles qui peuvent être exécutées en tout temps et sans interruption.

Les servitudes peuvent naître :

1. De dispositions testamentaires; 2. de conventions; 3. des dispositions de la loi; 4. de la prescription. Dans ce dernier cas il faut au moins qu'il y ait une quasi-possession, qui, dans les servitudes positives, consiste en ce que quelqu'un se sert de la chose d'autrui comme en ayant le droit, dans les servitudes négatives, en ce qu'il exerce le droit de prohibition. Il faut, de plus, la bonne foi de celui qui prescrit et une durée de trente années. Dans les servitudes non continues il faut une possession immémoriale, tandis que pour les servitudes continues il suffit de dix ans à l'égard des présents, de vingt ans à l'égard des absents.

Les servitudes se perdent :

1. Par la consolidation ou la confusion ;
2. Par la perte du fonds frappé de servitude ;
3. S'il s'agit de servitudes personnelles, par la mort naturelle ou civile de celui qui jouit; s'il s'agit de personnes morales, au bout de cent ans;
4. Par la renonciation formelle ou tacite ;
5. Par le non-usage, avec une prescription de vingt ans pour les absents, de dix ans pour les présents;
6. Par l'échéance du délai de la servitude;
7. Par la renonciation en faveur d'un autre.

SERVUS DEI, évêque d'une ville inconnue, vers 467. Il écrivit contre ceux qui soutenaient que le Christ, durant sa vie terrestre, n'avait pas vu le Père de ses yeux corporels, qu'il ne le vit qu'après son Ascension. Il affirmait que le Christ, depuis son incarnation, avait vu de ses yeux corporels le Père et le Saint-Esprit, à cause de l'union personnelle de Dieu et de l'homme.

Cf. Gennade, *de Script. eccl.*, n. 87, dans Migne, *Patr.*, t. LVIII, p. 1111. Le livre de Servus Dei est perdu.

SERVUS SERVORUM DEI. Le diacre Jean raconte, dans la biographie du Pape Grégoire Ier (1) : *Mox ut summum pontificium... sortitus est (Gregorius), superstitiosum* UNIVERSALIS *vocabulum, quod Johannes, Constantinopolitanus episcopus, insolenter sibi tunc temporis usurpabat, more antecessorum suorum Pontificum, sub districtissimæ interminationis sententia re-*

(1) L. II, c. 1.

futavit, et PRIMUS OMNIUM *se in principio epistolarum suarum* SERVUM SERVORUM DEI *scribi satis humiliter definivit, cunctisque suis successoribus documentum suæ humilitatis, tam in hoc quam in mediocribus Pontificalibus indumentis, quod videlicet hactenus in sancta Romana Ecclesia conservatur, hereditarium reliquit.*

On sait qu'avant le Pape Grégoire Ier plusieurs évêques s'étaient déjà exprimés dans des termes d'humilité analogues; aussi quand Jean, biographe de ce Pape, remarque que Grégoire fut le premier de tous, PRIMUS OMNIUM, qui se donna ce titre dans ses lettres, il faut comprendre par là que Grégoire fut le premier des Papes qui se nomma dans ses lettres le serviteur des serviteurs de Dieu. Ce qui confirme le récit de Jean, c'est que toutes les lettres de Grégoire qui se trouvent dans Bède (1) portent ce titre. Mais il est vrai aussi que, des nombreuses lettres qu'écrivit Grégoire, il n'y en a que très-peu qui soient intitulées de cette façon dans le recueil parvenu jusqu'à nous. A quoi les Bénédictins de Saint-Maur répondent (2): *Brevitatis causa omissum fuisse (titulum), tum ab antiquariis, tum a typographis.* Pagi (3) remarque: *Nulla est in toto Gregorii registro epistola quæ non sit a collectore suis quas haberet solemnibus formulis spoliata; habuisse tamen omnes vel ex eo apertum est quod ad seculares viros fœminasque multæ datæ sint, nec ulla tamen domini dominæque nomen in epigraphe præferat, quamvis id nunquam omissum Joannes diaconus in ejus vita tradat.*

Cf. ÉGLISE GRECQUE, GRÉGOIRE Ier et PAPE.

SCHRÖDL.

(1) *Hist. Eccles. Angl.*
(2) S. Greg., *Opp.*, II, præf. in epist., p. 481.
(3) *In Brev. P. R.*

SÉSAC (LXX, Σουσακίμ; Jos., Σούσακος, שִׁישַׁק), le premier Pharaon d'Égypte que l'Écriture sainte cite par son nom. Il accorda un asile à Jeroboam, qui, fuyant devant Salomon (1), demeura en Égypte jusqu'au moment où il put se mettre à la tête des dix tribus. Sésac, s'étant allié à Jéroboam, entreprit une expédition contre Jérusalem, dont il s'empara et qu'il pilla, ainsi que le temple (2), durant la cinquième année du règne de Roboam.

Ainsi le règne de Sésac eut lieu, suivant la chronologie ordinaire des Israélites, de 980 à 970 av. J.-C. La série des rois de Manéthon et les monuments égyptiens ne laissent aucun doute sur l'identité de ce personnage, qui est le premier roi de la 22e dynastie (Bubastite), Schischon ou Sesonchis (3), et nullement, comme d'autres le pensent, Sésostris, qui vécut plus tôt. Les noms sont évidemment semblables; les dates des règnes s'accordent autant qu'elles le peuvent avec les chiffres souvent défigurés de Manéthon et la chronologie biblique, qui varie également de quelques années. Cette chronologie vient plus à l'appui de la série de Manéthon qu'elle n'en reçoit de force. Les années citées plus haut sont historiquement bien plus garanties que, par exemple, celles que donne le Manéthon de Böckh (4), selon lequel Sesonchis n'aurait commencé à régner qu'en 934 av. J.-C. On trouve sur les monuments de Karnak (5), parmi les figures des rois vaincus par Sesonchis, celle du roi des Juifs, et, quant à sa résidence à Thèbes, elle est constatée en outre par ce que disent les Paralipomènes, II, 12,

(1) III *Rois*, 11, 40.
(2) *Ib.*, 14, 25, 26.
(3) Usser, *Ann.*, I, p. 58. Champollion, *Syst. hiérogl.*, p. 205. Rosellini, *Monumenti storici*, II, 79; IV, 149. Wiseman.
(4) P. 315 sq.
(5) Rosellini, IV, 148 sq.

3, suivant lesquels il y avait des Lydiens, des Troglodytes et des Éthiopiens servant dans ses armées. Enfin on comprend comment Sésac, fondateur d'une nouvelle dynastie, se montra hostile à l'égard de Salomon et de Roboam, ce qui serait très-inexplicable, puisqu'une fille du roi d'Égypte était femme de Salomon, si cette princesse n'avait pas appartenu à la dynastie antérieure, c'est-à-dire à la 21ᵉ (Tanite).

S. Mayer.

SÉTHIENS, secte gnostique, branche des Ophites (1), qu'on confond parfois avec ceux-ci. Leur originalité consiste à avoir adopté trois principes (2) (*tria et barbara principia introducunt Sethianus*, etc.) (3), auxquels étaient subordonnées une foule de puissances, ayant chacune leur activité propre. De l'action et du mélange de ces puissances multiples naquirent trois races d'hommes : les *Hyliques*, qui doivent leur origine aux mauvais esprits; les *Psychiques*, qui reçurent l'être du Démiurge, et les *Pneumatiques*, issus d'une semence divine. Caïn, Abel et Seth sont les trois souches de ces trois races. Ces gnostiques, se proclamant naturellement des pneumatiques, se nommèrent *Séthiens*, du nom de leur père Seth, et se vantèrent d'être placés sous la protection particulière de la céleste Sophie, qui avait enfanté Seth et qui par conséquent était leur mère. Les Séthiens sont incessamment en lutte avec les impies et toujours assistés par la divine Sophie. Tous les saints et les hommes pieux de l'Ancien Testament étaient des Séthiens. Enfin Seth a été d'une manière miraculeuse renvoyé dans ce monde dans la personne de Jésus-Christ le Sauveur, pour venir en aide aux siens. On voit par là que cette branche d'Ophites n'avait en aucune façon pris une attitude hostile à l'égard du judaïsme. On trouve des détails sur cette secte dans les *Philosophumena Origenis*, lib. V, n. 19-22 (1), et dans S. Épiphane (2). Cependant l'auteur des *Philosophumena*, Hippolyte (3), et S. Épiphane, auxquels, après Théodoret (4), on peut comparer S. Augustin (5) et Philastre (6), diffèrent notablement l'un de l'autre, sans pour cela se contredire, parce qu'ils envisagèrent probablement les opinions de ces sectaires à des points de vue différents, ou parce qu'ils ne se servirent pas des mêmes livres apocryphes.

Cf. Tillemont, t. II, *les Ophites et les Séthiens*, p. 290-291, ed. Ven.; Matter, *Hist. crit. du Gnosticisme*. Hippolyte mentionne, entre autres, un écrit intitulé *Paraphrasis Seth*. Cf. aussi les articles Caïnites et Gnostiques.

Fessler.

SÉVÈRE, chef des Sévériens. *Voyez* Monophysites.

SÉVÈRE, évêque de Milève, en Afrique, était un ami et un admirateur de S. Augustin. Il écrivit, peut-être en 409, à ce saint docteur une lettre pleine de ses louanges, et il l'invita à lui répondre, ce que le pieux évêque fit en repoussant les éloges qu'il avait reçus (7). Sévère mourut avant S. Augustin. On peut voir des détails sur cet écrivain dans l'édition de S. Augustin des Bénédictins de Saint-Maur, publiée par Migne, t. II, p. 125, 229, 294, 358, 379, 759, 781 (418, 426), 1094; t. IV, 1227, 1715; V, 1576; VII, 714. Peut-être aussi la lettre 62 (al. 241) de S.

(1) *Voy.* Ophites.
(2) *Origenis Philosophum.*, ed. Miller, Oxoniæ, 1851, p. 138 sq., p. 316.
(3) *Gennadii Massil. lib. de Eccles. Dogmatibus*, c. 22, al. 52.

(1) Ed. Miller, Oxoniæ, 1851, p. 138-148. Cf. p. 93.
(2) *Hæres.*, 39.
(3) *Philosoph.*, V, p. 143 sq.
(4) *Hæret. Fab.*, l. I, c. 14.
(5) *Lib. de Hæres.*, c. 19.
(6) *Lib. de Hæres.*, c. 3, ed. Fabric.
(7) Voir *Epist. Aug.*, 109 et 110.

Augustin est-elle adressée au même Sévère.

Sévère, évêque de Minorque, une des îles Baléares. Le célèbre Orose débarqua en 417 ou 418, à son retour de Jérusalem, à Port-Mahon, ville de Minorque, et déposa dans une église les reliques de S. Étienne, que les agitations de la guerre ne lui permettaient pas de rapporter encore en Espagne. Il y avait beaucoup de Juifs à Port-Mahon. L'évêque Sévère attribue la conversion de 540 Juifs de cette ville à l'intervention de S. Étienne. Sévère communiqua en détail, en 418, la nouvelle de cette conversion, préparée par diverses circonstances extérieures, dans une épître encyclique adressée à tous les évêques, prêtres, diacres et frères de la Chrétienté. Ce fut Baronius qui, le premier, découvrit cette lettre et la publia tout entière à la date de l'année 418. Elle se trouve dans la *Patrologie* de Migne, t. XX, p. 731-746. On ne sait rien de plus de la vie de Sévère.

Sévère, évêque de Malaca ou de Lamaca, écrivit, en 388, un livre *de Virginitate, ad sororem*, dont il ne reste plus rien. C'est ce que dit Dexter dans sa *Chronique*, à l'année 388. D'après S. Isidore (1) Sévère vivait au temps de l'empereur Maurice; il fut évêque de 578 à 601. Il écrivit contre Vincent, évêque de Saragosse, qui était tombé dans l'arianisme, publia son traité sur la Virginité, et en outre un opuscule intitulé *Annulus*, dont S. Isidore ne sait pas autre chose.

Sévère d'Alexandrie, évêque jacobite en Égypte, fleurit vers 978. Il écrivit une histoire des patriarches d'Alexandrie, tirée des meilleures sources, en langue arabe.

Sévère, rhéteur, qu'on nomme aussi *Endelechius* et *Sanctus*, tandis que d'autres distinguent ces deux derniers. On présume qu'il était né en Gaule, peut-être à Bordeaux. Vers 386 une cruelle épizootie ravagea l'empire romain (1). A cette époque le Christianisme régnait bien déjà dans les grandes villes, mais le paganisme dominait encore à la campagne, d'où vint, comme on le sait, qu'on fit du mot *paganus* le synonyme d'idolâtre, de *païen*.

Sévère composa, à l'occasion de cette épizootie, un poëme, *Carmen bucolicum*, qui portait d'abord le titre de *de Mortibus boum*, et qui aujourd'hui est justement intitulé *de Virtute signi Crucis Domini*. Il consiste en 132 vers et a la forme d'un dialogue entre trois personnes. Quand, y est-il dit, on faisait sur les animaux atteints de l'épidémie le signe de la croix, ils étaient sauvés : *Hoc signum, mediis frontibus additum, cunctarum pecudum certa salus fuit*. Il est naturel que, voyant ce fait, beaucoup de païens se convertirent.

A la même époque florissait la poétesse *Falconia* ou *Falctonia Proba*, femme d'Adelphius (après 393). Son poëme : *Centones Virgiliani*, ainsi nommé parce qu'il est composé de vers entiers ou de demi-vers de Virgile, est divisé en deux parties, précédées d'une préface, dont l'une traite de l'Ancien Testament, l'autre du Nouveau, en 29 chapitres. Voici son second titre : *Ad testimonium Veteris et Novi Testamenti*. Il était à craindre que de pareilles compositions, tirées d'Homère et de Virgile, ne pussent nuire à la pureté de l'esprit chrétien, et c'est ce qui explique les paroles de S. Isidore sur Falconia Proba : *Cujus quidem non miramur studium, sed laudamus ingenium* (2). On trouve les poëmes du rhéteur Sévère et de Falconia dans Migne, *Patr.*, t. XIX.

(1) *De Viris illustr.*, c. 43.

(1) Cf. *Ambros. in Lucan.*, X, 10.

(2) *De Viris illustr.*, c. 18.

Un autre poëte contemporain fut le fameux *Ausone*, maître de S. Paulin de Nole. Décimus Magnus Ausonius naquit en 309 à Bordeaux, où il étudia la grammaire et la rhétorique. Il devint le précepteur du jeune empereur Gratien, tandis que son père était le médecin de l'empereur Valentinien Ier, père de Gratien. Plus tard il parvint à la dignité de préfet et de consul (379). Après son consulat il se retira à la campagne, et ce fut dans ses dernières années qu'il composa la majeure partie de ses poëmes. Il mourut, fort âgé, en 393, c'est-à-dire au commencement du règne d'Honorius. Ses poëmes, la plupart descriptifs, sont :

1. *Liber Epigrammatum*. Ces cent onze épigrammes sont précédées d'une lettre de Théodose Ier à Ausone et d'une triple dédicace en vers à Théodose, à Syagrius et à Pacatus. Ce Pacatus, ou *Latinus Pacatus Drepanius,* était un orateur distingué, également de Bordeaux ou d'Agen, qui devint proconsul. En 391 il prononça à Rome son *Panegyricus Theodosio Augusto dictus*, pour féliciter l'empereur d'avoir vaincu le tyran Maxime. Ce panégyrique est un des meilleurs ouvrages du temps, et a une valeur historique toute particulière par les détails qu'il donne sur la vie et les actions de l'empereur (1).

2. *Ephemeris*, *i. e. totius diei negotium*. Le doute que beaucoup d'auteurs ont élevé contre la foi d'Ausone est résolu par les vers de ce poëme : *Deus precandus est mihi, ac Filius summi Dei, majestas uniusmodi sociata sacro Spiritu*, et d'autres passages.

3. *Parentalia*, poëme en mémoire de trente parents et amis du poëte.

4. *Commemoratio professorum Burdigalensium*, poëme sur les professeurs de Bordeaux qui avaient acquis de la renommée dans leur patrie et au dehors.

5. *Epitaphia heroum qui bello Troico interfuerunt*, avec quelques autres épitaphes, en tout 48.

6. *Monostiches* sur les 12 empereurs dont Suétone a écrit la vie.

7. 24 *Tetrastiches* sur les empereurs, depuis César jusqu'à Héliogabale.

8. *Ordo nobilium urbium*. Il en cite 17 dans l'empire : Rome, Carthage, Constantinople, Antioche, Alexandrie, Trèves, Milan, Capoue, Aquilée, Arles, Mérida, Athènes, Catane, Syracuse, Toulouse, Narbonne, et sa ville natale, Bordeaux.

9. *Ludus septem Sapientum*, auquel se rattachent *Septem Sapientum sententiæ*, dédié à Pacatus.

10. 20 *Idylles*, dont la 10e surtout, intitulée *de Mosella*, est célèbre ; elle se compose de 483 vers. Le poëte décrit dans le plus grand détail la Moselle, ses bords, ses produits et jusqu'à ses poissons. Le sujet de la 13e idylle, *Cento nuptialis*, a été fort justement blâmé.

11. *Epistolarum liber*, consistant en 25 lettres, la plupart en vers, dont 7 adressées à S. Paulin de Nole.

12. *Gratiarum Actio*, en prose, à l'empereur Gratien pour la collation du consulat.

13. *Periochæ* sur l'Iliade et l'Odyssée (1).

Le poëte *Optatianus Porphyre* se rapproche d'Ausone et de Pacatus par le genre de ses poëmes. Il fut banni sous l'empereur Constantin et fit, en 326, un panégyrique de ce prince qui lui valut son rappel en 328. La forme de son poëme résulte d'une combinaison artificielle des lettres, des syllabes, des

(1) Ce panégyrique est dans Migne, *Patrol.*, t. XIII, p. 458-522.

(1) Les œuvres d'Ausone se trouvent, d'après l'édition Pisauri, 1766, dans Migne, *P.*, t. XIX. Cf. Bæhr, *Litter. Rom.*, t. I, 1844, p. 474.

mots et des vers. Le contenu ne présente rien de religieux; cependant on reconnaît, d'après la série de certaines lettres, que l'auteur était chrétien. Le poëme est précédé d'une lettre d'Optatien à Constantin et de la réponse de l'empereur (1). Rhaban Maur, dans l'ordonnance artificielle de son poëme *de Laudibus sanctæ Crucis*, a pris pour modèle Optatien, *secundum cujus*, dit-il, *exemplar literas spargere didici*. Ce poëme de Rhaban parut dans une édition de luxe à Leipzig, 1847. Toutes les œuvres de Rhaban parurent en 1852 en 6 vol., chez Migne; ils forment les tomes CVII à CXII de la *Patrologie*.

On connaissait depuis longtemps le poëte *Commodien* (2). Dom Pitra, dans son *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, a publié 1021 nouveaux vers de ce poëte, tandis que ce qu'on avait publié jusqu'alors consistait en 80 *Instructiones* et 1258 vers. D. Pitra a intitulé le nouveau poëme : *Comm., episcopus Africanus, carmen adversus Judæos et gentes*. Il explique le rapport entre les deux poëmes en disant que dans le plus ancien il avait surtout réfuté les païens, et dans le nouveau les Juifs. Cependant la ressemblance des deux poëmes est frappante. Il est probable que dans le nouveau c'est surtout la doctrine positive du Christianisme qui est traitée, tandis que l'ancien avait principalement en vue la réfutation du paganisme. Gennade (3) blâme Commodien; il ne connaissait probablement que le premier de ces poëmes. D'après D. Pitra Commodien était un contemporain de Cyprien.

Reste enfin un autre poëte qui a de l'analogie avec Commodien, c'est *Antoine*. Les anciens n'en parlent pas. Dans son *Carmen adversus gentes*, composé de 253 vers, Antoine dit (1) qu'il a été païen. Il expose, du vers 19 au vers 148, le faux paganisme; du vers 156 à la fin, le Christianisme. Ce qu'il en dit n'est pas nouveau, mais toutefois intéressant. Muratori a le premier édité ce poëme en 1697. Plus tard, en 1736, il le publia dans les œuvres de Paulin de Nole, auquel il l'attribua. Mais le premier vers, *Discussi, fateor, sectas, Antonius, omnes*, est contraire à cette hypothèse. L'auteur semble avoir vécu au troisième siècle. Ce poëme se trouve dans Galland, t. III, et Migne, *Patr.*, t. V.

GAMS.

(1) Dans Migne, *P.*, t. XIX.
(2) Id., *ib.*, t. V.
(3) *De Vir. illustr.*, c. 15.

SÉVÉRIEN DE GABALA. On peut voir ce qui a rapport à l'histoire de cet ancien ami de S. Chrysostome, qui devint plus tard son ennemi, à l'article CHRYSOSTOME et dans Socrate (2), Sozomène (3) et Pallade (4). En 402 il fut obligé de fuir Constantinople, vint à Antioche et en fut également chassé par le peuple. On ne sait ce qu'il devint plus tard. Ce qu'on connaît le mieux de ses nombreux écrits, ce sont six *discours* très-bien écrits sur l'œuvre des six jours (5). On en a inséré de nombreux fragments dans les *Catenæ Patrum*. On a en outre de lui six autres *homélies*, qui se trouvent en partie parmi les œuvres de S. Chrysostome. Le P. Gretser, Jésuite, a aussi des fragments de Sévérien dans sa collection de discours sur la croix. En 1827 les Méchitaristes firent paraître : *Severiani, Gaval. episc., homiliæ ineditæ, Armeno-Latine*, in-8° *maj.*, Venetiæ, qui n'étaient pas connues jusqu'alors. Dom Pitra, dans son *Spicileg. Solesmense*, donne quelques passages de l'Hexaméron de Sévérien, tirés des scolies de Victor de Capoue.

(1) V. 150-152.
(2) L. VI, 11.
(3) VIII, 10, 18.
(4) *Dial.*, passim.
(5) Dans Combefis, *Auctar.*, 1672.

Pallade, ami de S. Chrysostome, naquit en 368, en Galatie. A dater de sa vingtième année il devint solitaire près d'Alexandrie; au bout de six ans il se retira dans le désert de Scété et vécut ensuite en Palestine En 401, S. Chrysostome l'ordonna évêque de Drépanum ou Hélénopolis (1). Il mourut avant 431, évêque d'Aspona. Il laissa :

1. *Historia Lausiaca*, dédiée au préfet Lausens, vers 420-421. Cet ouvrage célèbre traite de la vie des moines et des solitaires, que Pallade avait fréquentés et étudiés. Elle se trouve en grec dans *Cotelerii Monum. Græca*, t. III, p. 1686.

2. *Vita Joh. Chrysostomi*, ou dialogue *de Vita*, qui est probablement l'ouvrage d'un autre Pallade, *ed. Græce et Latine*, Bigotius, 1680 (1738), dans Galland, t. VIII. Le maître de Pallade fut Évagre, du Pont. Grégoire de Nysse l'ordonna diacre; Grégoire de Naziance, en 381, le fit archidiacre de Constantinople. Évagre se rendit avec Grégoire, en 385, à Jérusalem, et plus tard il demeura pendant quinze ans, sous la direction des deux Macaire, dans les déserts de l'Égypte. Il mourut fort âgé en 399, laissant :

1: *Antirrhetica contra dæmones, de VIII vitiosis cogitationibus*, ed. Bigot., 1680 (avec Pallade).

2. *Monachus, sive de Vita practica*, dans *Cotel. Monum. Gr.*, t. III, 1616.

3. Στιχηρὰ ou *Sententiarum l. II*, *Græce*, *ed. Ducaeus auct. nov.* 1624.

Les *Opuscula* d'Évagre sont recueillis dans *Gallandii Bibl.*, t. VII.

GAMS.

SÉVÉRIENS. *Voyez* MONOPHYSITES, ENCRATITES, GNOSTIQUES.

SÉVERIN (S.), Apôtre de la Norique. *Voyez* BAVIÈRE, ODOACRE, PASSAU.

SÉVERIN, Pape en 640 (2). Après la mort du Pape Honorius Ier (638), le Saint-Siége demeura vacant un an sept mois et dix-sept jours. La cause de cette vacance a été assez généralement reconnue depuis que Sirmond publia, en 1620, les *Collectanea Anastasii Biblioth.* On y trouve un document : *Commemoratio quid legati Romani Constantinopoli gesserint*, qui est l'extrait d'une lettre de S. Maxime, confesseur, à l'abbé Thalassius. On y lit qu'après son élection le Pape Séverin envoya des légats à l'empereur Héraclius pour obtenir son approbation. On leur dit que cela n'était possible qu'autant que le clergé romain souscrirait l'ecthèse publiée en 638 par Héraclius. Les légats feignirent de consentir, afin d'obtenir l'approbation qu'ils désiraient et qui leur fut donnée. Le 28 mai 640 Séverin fut intronisé; mais il n'occupa le Saint-Siége que deux mois et quatre jours; il mourut le 1er août.

Il avait condamné l'ecthèse et par là même les monothélites; on ne sait si ce fut avec ou sans le concours d'un synode. Il est dit simplement que Séverin, comme les Papes Jean, Théodore et Martin, publia un décret contre les nouvelles questions soulevées dans Constantinople, dans lesquelles, en s'appuyant sur les deux natures en Jésus-Christ, on proclamait aussi deux modes d'opérations naturelles.

Cf. *Vignolii Vita Pontif.*; Baronius, ad ann. 638-640; Pagi, *Crit.*, ad ann. 638-640; Franc. Pagi, *Breviarium P. Rom. Liber diurnus Pont. Rom.*, c. III, tit. 6, dans Migne, *P.*, t. CV (1851), p. 66; Jaffé, *Regesta Pontificum R.*, 1851, p. 159.

GAMS.

SÉVERIN (S.), évêque de Cologne. Sa biographie, qui se trouve dans Surius, au 23 octobre, n'a pas été rédigée avant le dixième siècle. L'auteur avoue n'avoir eu aucun document authentique des temps anciens sur lesquels

(1) *Voy.* PAMMAQUE.

(2) *Voy.* les articles HÉRACLIUS, MONOTHÉLITES, HONORIUS I, JEAN IV, EXARCHAT.

il ait pu s'appuyer. Ces documents avaient, dit-il, certainement existé; mais ils avaient été détruits lors de l'invasion des Huns ou soustraits par la convoitise de quelque amateur lettré. Le biographe déduit les vertus et les mérites de Séverin de ce qu'il est actuellement en possession de la couronne céleste, ce dont personne ne doute. Il dit que Séverin fut élu avec acclamation évêque de Cologne, par le concile qui se réunit dans cette ville contre Euphrate (1). On peut par conséquent le considérer comme le successeur immédiat de Materne et le continuateur de son œuvre, qu'Euphrate avait prétendu renverser.

Le biographe semble conclure des *Gesta Servatii* que Séverin fut le successeur d'Euphrate, et il le conclut aussi de ce que les Huns n'épargnèrent dans Metz que la chapelle du protomartyr S. Étienne. Mais ces *Gesta* renfermaient, dès la fin du neuvième siècle, des faits erronés sur Euphrate (2), et par conséquent il n'est pas historiquement constaté que Séverin fut le successeur de cet évêque.

Le biographe continue et raconte que Séverin, conformément à son habitude, visitant, un dimanche matin, après l'office divin, un sanctuaire connu, entendit subitement un chant céleste dans les airs. Ayant demandé à l'archidiacre qui l'accompagnait s'il entendait également ce chant extraordinaire, celui-ci répondit que non. Ils se mirent en prières jusqu'à ce que l'archidiacre devint à son tour témoin du miracle. Séverin dit alors à l'archidiacre que Martin de Tours venait de mourir et d'être accueilli par les chœurs célestes dans la béatitude. L'archidiacre prit note du jour et de l'heure; les nouvelles qu'il reçut de Tours lui apprirent qu'en effet, à l'heure indiquée, S. Martin avait quitté cette vie mortelle. Grégoire de Tours raconte le même fait miraculeux (1), que le biographe lui avait emprunté. Grégoire nomme Séverin *Coloniensis civitatis episcopus, vir honestæ vitæ et per cuncta laudabilis*. S. Martin de Tours mourut en 401; par conséquent Séverin vivait encore à cette époque. Dans le cas où il aurait été en effet le successeur immédiat d'Euphrate, qui en 347 était déjà un vieillard (2), il faudrait que son épiscopat eût été fort long. Gelen (3) prétend savoir que cette vision eut lieu au champ de Martin, *in campo suburbano*.

Le biographe raconte encore la légende suivante : Un jeune prince avait été élevé dans la mollesse et l'abondance; ses parents le marièrent d'une manière brillante, lui donnèrent une charmante épouse et une riche dot. Au moment où il voulait entrer dans la chambre nuptiale il vit un ange, sous la forme d'un bel adolescent, qui lui ordonna de le suivre pour obtenir une gloire immortelle. Ne prenant de toutes ses richesses qu'un vase de bois, le prince suivit l'ange dans un profond désert, où il vécut de longues années dans la solitude et la crainte de Dieu. Il demanda un jour avec qui dans le ciel il partagerait l'éternelle récompense. « Avec Séverin, l'évêque glorieux de Cologne, » lui fut-il répondu. Désireux de le connaître, le solitaire fut conduit par l'ange à Cologne, où Séverin, à l'occasion d'une fête solennelle, après l'office, donnait un brillant festin aux Colonais, comme sa place et sa dignité lui en faisaient un devoir.

Le solitaire fut effrayé quand il vit qu'il devait être associé pour l'éternité au propriétaire de tant de richesses su-

(1) *Voy.* COLOGNE (conciles de).
(2) *Bertarii Hist. epp. Virdun.*, c. 1. D'Achéry, *Spicil.*, II, 234.

(1) *Mirac. S. Martini*, I, 4.
(2) *Voy.* EUPHRATE.
(3) P. 38.

perflues; mais l'ange lui apprit que Séverin estimait moins tout le luxe qui l'entourait que le solitaire lui-même son vase de bois. Celui-ci reconnaissant retourna dans sa solitude, et pria Dieu jusqu'à la fin de sa vie d'être jugé digne de partager la céleste récompense du saint évêque. Cette légende date évidemment d'un temps postérieur et probablement du dixième siècle, époque à laquelle l'archevêque Bruno de Cologne était entouré d'un éclat princier. Quant au trait du solitaire, qui veut connaître celui auquel il sera associé au paradis, il est d'une haute antiquité. On le rencontre chez le solitaire Paphnuce (1), chez S. Macaire (2) et ailleurs.

Enfin le biographe dit que Séverin, au terme de sa carrière, se rendit, à la demande d'un haut personnage, dans sa patrie, à Bordeaux, où l'évêque Armand, prévenu par un songe, le reçut solennellement. Le vieil évêque de Cologne prêcha avec un enthousiasme juvénil, toucha et convertit beaucoup d'âmes et opéra un grand nombre de miracles. Tout à coup il tomba malade et mourut. Le corps du saint fut déposé à Bordeaux, dans la crypte de la cathédrale, où les fidèles de tous les environs accourent encore le jour anniversaire de sa mort. Il donna de fréquentes preuves de la protection dont il couvrait Bordeaux, notamment durant une invasion des Goths, qui, effrayés par le saint, abandonnèrent leur butin et s'enfuirent. Le récit de ce voyage de S. Séverin à Bordeaux a eu évidemment pour fondement celui que, suivant Grégoire de Tours (3), un Séverin d'Orient fit à Bordeaux. Averti par un songe, l'évêque Armand le reçut solennellement, lui céda même son siége, que Séverin n'occupa que quelques années. Vouloir traduire les paroles de Grégoire qui dit que Séverin vint à Bordeaux, *de partibus Orientis*, par Cologne, qui est à l'est de Bordeaux (1), est un peu hasardé.

Vénantius Fortunatus fit sur Séverin de Bordeaux un cantique qui ne subsiste pas plus que sa biographie (2). Le biographe de Séverin de Cologne a, dit-il, rédigé son histoire d'après les traditions qui lui sont parvenues à travers les *plus épais nuages* de l'antiquité; il y ajoute un récit de la translation des ossements du saint de Bordeaux à Cologne, empruntée, non à des sources écrites, mais à des traditions orales. Les Colonais avaient peu à peu totalement oublié leur évêque; l'invasion des Huns ne les rappela que transitoirement à leur devoir et à l'obligation qu'ils avaient de redemander ses restes. Une sécheresse de trois années affligea alors le diocèse. On prescrivit un jeûne de trois jours pour obtenir la fin du désastre; le troisième jour un ange apparut à un prêtre de Cologne et lui dit : « Vous n'avez pas les reliques de votre évêque, et vous demandez la cause de la colère divine. »

L'évêque, se trouvant rassuré à son réveil, prit l'apparition pour un simple rêve et le raconta à quelques-uns de ses amis. Le bruit s'en répandit bientôt de bouche en bouche. L'évêque fut obligé de raconter ce qui s'était passé. Le peuple et le clergé s'écrièrent unanimement qu'il fallait redemander les ossements de S. Séverin. On fit immédiatement les préparatifs nécessaires; bientôt la pluie tomba du ciel, se mêla aux acclamations du peuple et le confirma dans sa résolution. Une députation envoyée à Bordeaux eut beaucoup de peine à obtenir ce qu'elle demandait aux princes d'Aquitaine. Bor-

(1) *Vitæ Patrum Rosw.*, l. II, c. 16. *Palladii Hist. Laus.*, ed. Meurs, c. 44, 45.

(2) *Vitæ Patrum*, l. III, c. 97.

(3) *Gloria Confessorum*, c. 45.

(1) Mœrkens, *Conatus chronologicus*, p. 27.

(2) Grég. de Tours, l. c.

deaux, qui se nommait déjà du nom du saint (*castellum S. Severini*), refusa d'abord énergiquement la restitution; enfin la ville consentit à partager les ossements. Le cortége transportant ces saintes reliques, au bruit des hymnes et des psaumes, arriva à Cologne, où les restes du pieux évêque furent déposés, au milieu d'un concours immense de fidèles.

A ces trois années succéda alors une si grande fertilité que l'influence du patron de Cologne fut irrécusable et qu'il devint proverbial de dire : « S. Séverin est de retour. » Ce proverbe, dit le chroniqueur, fut rappelé par le Pape Léon III, allant rejoindre Charlemagne à Paderborn en 799, aux Colonais qui semblaient l'avoir oublié. Contrairement à ce qu'il avait fait jusqu'alors durant son voyage, il entra dans l'église de Saint-Séverin, à Cologne, en disant : « Le saint est de retour; il ne faut pas manquer de le saluer en passant. » De là l'habitude encore observée par les Colonais d'aller visiter tous les huit jours le tombeau de S. Séverin et de se recommander à sa protection pour toute la semaine. Parmi les miracles du saint le chroniqueur rappelle seulement que les Normands, dévastant Cologne et brûlant toutes les églises des environs, ne purent détruire le sanctuaire de S. Séverin, et que quelques-uns payèrent de leur vie leur criminelle tentative, ce qui fit dire aux Barbares que le maître de la maison était en colère et les tint à une distance respectable (1).

La présence de S. Séverin de Cologne à Bordeaux reposant sur une confusion et une erreur, il serait possible que l'histoire de cette translation ne fût qu'une conséquence de la légende. Quant à ce qui est raconté de Léon III et des Normands, qui, en 881, mirent

(1) *Voy.* COLOGNE (ville de).

en cendres Aix, Cologne et Bonn, il n'y a aucun document historique à l'appui. Parmi les anciens martyrologes et calendriers, l'évêque de Cologne Séverin est cité par Wandelbert vers 851, par Usuard vers 877, par le calendrier de Binterim (1) au 23 octobre, par le martyrologe d'Augsbourg, immédiatement après les onze mille vierges, le 22 octobre. Wandelbert le nomme dix fois saint, rayonnant sur les Colonais du faîte du premier temple de la chrétienté (2). Ce passage n'est pas plus une interpolation postérieure que la tradition de Ste Ursule et de ses compagnes, du 21 octobre; que celle relative aux SS. Cassius, Géréon, Victor et Florent, du 10 octobre; que celle des compagnons de S. Maurice, le 15 octobre, et celle de S. Cunibert, le 12 novembre; car tous ces passages se trouvent littéralement d'accord avec le manuscrit de la Bibliothèque impériale (3) de Paris, transcrit et imprimé par d'Achery, et si important pour toute nouvelle édition du martyrologe, manuscrit qui appartient incontestablement au neuvième siècle, que l'auteur de cet article a consulté, et qui doit à jamais faire justice des objections élevées contre ces passages, par exemple par Rettberg (4) et par Schade (5). Les martyrologes d'Augsbourg et d'Usuard nomment S. Séverin confesseur pontife, *episcopus et confessor* (6); celui de Binterim lui donne simplement le titre d'évêque, *episcopus*. S. Séverin de Bordeaux est honoré le 21 octobre, d'après les actes d'Usuard (7). Les Bollandistes possèdent encore des actes dont ils n'ont pas tiré parti sur

(1) *Calendarium Ecclesiæ Coloniensis*, p. 21.
(2) D'Achery, *Spicil.*, II, 54.
(3) *Cod. Bouhier*, 151, fol. 24, *b*.
(4) *Hist. de l'Égl. d'Allem.*, I, 114.
(5) *Légende de Ste Ursule*, p. 18.
(6) *Acta Sanct.*, Boll., Julii t. VII. *Martyr.*, p. 20. Usuard, p. 621.
(7) L. c., p. 616.

S. Séverin de Cologne (1). On lit dans certains auteurs que S. Séverin de Cologne avait aussi été évêque de Sens; cela provient de ce que les prétendus actes du concile tenu contre Euphrate citent, parmi les prélats, un S. Séverin, évêque de Sens, auquel on attribue la succession du siége de Cologne.

Cf. COLOGNE (*ville de*).

FLOSS.

SÉVILLE (ARCHEVÊCHÉ DE). Séville, située en Andalousie, sur le Guadalquivir (ancien Bétis), ayant été une ville importante avant l'ère chrétienne, et étant devenue au temps des Romains, qui l'appelaient *Spalis* ou *Hispalis*, la capitale de la province, il est hors de doute que de très-bonne heure elle eut une communauté chrétienne. Florez (2) admet que S. Géroncius, évêque dès les temps des Apôtres, fonda cette communauté. Quoi qu'il en soit, nous avons des témoignages historiques constatant que, dès le commencement du troisième siècle, il existait des évêchés dans la province de Bétique. Le premier de ces témoignages est une lettre du Pape Antène (237) « aux évêques de la province de Bétique et de Tolède »; le second, une lettre du Pape Eutychien « à tous les évêques de la province de Bétique. » On ne peut pas raisonnablement mettre en doute que, parmi ces diocèses, il n'y eût un siége épiscopal dans l'importante et célèbre ville d'Hispalis. Parmi les évêques qui se réunirent au concile d'Elvire, vers 305, nous rencontrons l'évêque d'Hispalis, Sabin. Lorsque, plus tard, l'Église eut été organisée et que les diocèses eurent été partagés suivant le modèle de division de l'empire ordonné par Constantin le Grand, Hispalis devint la métropole de toute la Bétique; on lui subordonna les diocèses de *Cordoue*, *Elvire*, *Tucci*, *Italica*, *Élipa*, *Astigis*, *Égabro*, *Abdéna*, *Malaca* et *Asidonia*. Tous ces diocèses, sauf *Abdéna*, nous les retrouvons comme suffragants de Séville dans la circonscription des diocèses réalisée sous le roi Wamba, en 675. Au troisième concile de Tolède, on voit paraître le métropolitain de Séville, avec plusieurs de ses suffragants, et au synode provincial d'Hispalis, en 619, presque tous les suffragants de la province, ayant leur métropolitain S. Isidore à leur tête, souscrivirent les actes. Au cinquième et au sixième siècle le siége de Séville fut honoré d'une nouvelle distinction, plusieurs de ses prélats ayant, en vue de leur mérite personnel, été nommés vicaires apostoliques par le Pape, distinction qui n'avait encore été accordée à aucun évêque d'Espagne. Le premier qui fut revêtu de ce titre fut l'évêque Zénon (472-486); le second, Saluste, évêque de Séville (v. 510-522), qui reçut par cette nomination les pleins pouvoirs du Pape « sur la Bétique et la Lusitanie. » Mais le siége d'Hispalis fut surtout glorifié par *S. Léandre* et *S. Isidore* (1), qui l'occupèrent à la fin du sixième et au commencement du septième siècle.

Sous l'épiscopat de Léandre s'ouvrit une longue période d'épreuves pour son Église et toutes celles d'Espagne, qui de longtemps ne devaient se trouver dans des circonstances plus pénibles. Ce fut un indigne successeur de Léandre, le traître Oppas, archevêque de Séville, qui, s'unissant aux fils du roi Witiza, fit fondre cette série de malheurs sur Séville en y attirant les Maures d'Afrique (710). Séville tomba bientôt en leur pouvoir; l'évêque et son Église furent livrés à leur caprice (2). Cependant les Maures,

(1) Usuard, p. 621.
(2) *España sagrada*, t. IX, tr. 28, c. 5.

(1) *Voy.* LÉANDRE, ISIDORE.
(2) *Voy.* MAURES.

par politique, n'interdirent pas l'exercice du culte chrétien, et les évêques furent autorisés à exercer leurs fonctions dans la ville, d'ailleurs soumise au joug des musulmans. La situation devint plus dure lorsque les Almohades pénétrèrent en Andalousie. L'évêque élu, Clément, fut obligé de fuir dans l'intérieur des terres (1144), et dès lors il n'est plus question des évêques de Séville (1). Tantôt les provinces méridionales tombaient entre les mains des Chrétiens, tantôt elles retombaient sous le joug des Mahométans, ce qui explique pourquoi les évêques ne purent jamais résider longtemps à Séville. Ferdinand le Saint conquit Séville en 1248, transforma une mosquée en cathédrale et lui donna un nouvel archevêque dans la personne de *Raymond Lohana*. A dater de ce moment la série des archevêques ne fut plus interrompue. Nous trouvons les preuves de la succession de ces prélats dans Raynald (2) et dans les actes des conciles (en 1311 Clément V adressa une invitation à assister au concile de Vienne à l'archevêque de Séville). Mais aussi, à dater de ce jour, ils sont, malgré leur résistance, obligés de reconnaître l'archevêque de Tolède en qualité de primat. Nous n'avons d'ailleurs pas de renseignements certains sur l'étendue de leur diocèse métropolitain à cette époque.

Après l'expulsion des Maures la vie religieuse se développa vigoureusement à Séville, comme dans toute l'Église d'Espagne. Les ordres alors florissants fondèrent dans la ville des maisons qui devinrent considérables; par exemple le couvent des Franciscains renfermait encore, au siècle dernier, 160 frères espagnols et 140 étrangers du même ordre.

Le monument le plus important de la piété de cette époque est la cathédrale de Séville, un des temples les plus grandioses et les plus magnifiques de la Chrétienté. L'ancienne église cathédrale menaçant ruine, le clergé se forma en chapitre, le 8 juillet 1401, et décida qu'on bâtirait une nouvelle église si somptueuse que la postérité, en la voyant, tiendrait les fondateurs pour des fous, *nos tengan por locos*. La construction coûta de grands sacrifices. Les chanoines et tout le clergé de la cathédrale, renonçant à leurs revenus, se retirèrent dans une pauvre petite maison attenant à la cathédrale et y vécurent en communauté avec la plus stricte économie. Le clergé demeura fidèle à cette résolution désintéressée pendant cent cinq ans, c'est-à-dire jusqu'à l'achèvement de la cathédrale, en 1506. Une nuit de l'an 1511 plusieurs colonnes et le toit de l'église s'écroulèrent. Le matin le peuple accourut en foule, se mit au travail, et en quatre heures tous les débris furent enlevés. Dès 1519 la magnifique église était réparée et terminée. Le trésor de l'église, que le courage et la prudence du chapitre sauvèrent durant la période critique des Mendizabal et des autres spoliateurs de l'Église, est estimé à une trentaine de millions. Ces richesses ne servent pas seulement à la pompe extérieure du culte, à la splendeur officielle des cérémonies; elles s'appliquent encore aux objets qui servent au saint Sacrifice, aux vases sacrés, aux éléments les plus mystérieux de l'auguste sacrement. La clef qui ferme le tabernacle dans lequel sont conservées les saintes espèces le jeudi saint est en or pur, garnie des pierres les plus précieuses. L'ostensoir qui renferme le très-saint Sacrement à la procession de la Fête-Dieu pèse 1,750 livres, est en argent massif et exige vingt personnes pour le porter. Le tabernacle du maître-autel,

(1) Florez, l. c., tract. 29, c. 7.
(2) Ad ann. 1267, n. 32; ad ann. 1283, n. 83.

tout en argent, en renferme un autre tout en or, et le saint ciboire où sont déposées les saintes espèces est lui-même de l'or le plus pur, incrusté de perles et de diamants.

Autrefois le clergé de la cathédrale était aussi nombreux que l'éclat de ses cérémonies le demandait. Le chapitre avait 11 dignitaires, 40 chanoines, 40 prébendiers, 20 semi-prébendiers, 20 chapelains que nommait le grand-chantre, 20 autres qui étaient tenus d'assister à l'office de chaque jour. Le chapitre avait le droit de nommer à onze cures, choisissait les huit chapelains destinés à soutenir le baldaquin quand on portait le siant Viatique aux malades; cinq autres étaient chargés de maintenir le silence dans l'église durant l'office. Chaque jour on célébrait trois cents messes fondées, dont naturellement le clergé de la ville était chargé d'acquitter une grande portion. Quoique le malheur des temps ait beaucoup diminué les ressources de la cathédrale, elle a, relativement aux pertes subies partout ailleurs par l'Église, conservé bien des avantages. Le peuple et le clergé de Séville sont toujours restés fidèles aux exemples de leurs ancêtres. La vigueur apostolique de feu l'archevêque cardinal Cienfuégos, qui lui valut un long et dur bannissement, servit de modèle aux fidèles comme aux prêtres. A son retour d'exil le vénérable vieillard fut porté à bras pendant un trajet de cent cinquante lieues jusqu'à sa cathédrale (1).

Avant la sécularisation la métropole de Séville avait pour suffragants les diocèses de *Malaga*, *Cadix*, les îles *Canaries* et *Ceuta*. D'après le dernier concordat de 1851 Séville est redevenue archevêché, ayant pour suffragants *Badajoz*, *Cadix* et *Cordoue*.

(1) *Voir* l'intéressante description du voyage du cardinal par le cardinal Wisemann, dans *le Catholique* de 1846, n. 46.

Conciles. Le premier concile tenu à Séville fut présidé par S. Léandre, en 590. Il promulgua des décrets garantissant la sûreté des biens de l'Église contre les donations arbitraires des évêques, concernant les dîmes, les coadjuteurs des évêques, la visite des diocèses, etc.

Le second concile fut tenu sous S. Isidore, en 619. Il promulgua la vraie doctrine sur les deux natures en Jésus-Christ, des décrets disciplinaires sur la présence aux synodes provinciaux, les couvents, la déposition des prêtres et des diacres, l'interdiction faite aux prêtres d'exercer certaines fonctions réservées aux évêques. Nous n'avons plus les actes des autres synodes de 1352 et de 1412 (1).

L'*Université* de Séville fut fondée en 1504 par le chanoine Rodrigue-Fernandez de Santaella, avec l'assentiment du roi et du Pape, et obtint les mêmes priviléges que les universités d'Alcala, de Salamanque et de Valladolid.

Cf. Alvarès de Colmenar, *Annales d'Espagne et de Portugal*, II, 219; Wiltsch, *Géographie et Statistique ecclés.*, I, 38, 94, 236; II, 191.

Kerker.

SEXAGÉSIME, *Dominica sexagesimæ diei*, le second dimanche avant le mercredi des Cendres. Le synode d'Orléans de l'an 545, canon 2, se sert déjà de ce nom, ainsi que les sacramentaires de Gélase et de Grégoire. C'est un des trois dimanches qui, sans appartenir, avec la semaine qui les suit, au carême, dans le sens strict, invitent déjà les fidèles à des sentiments de pénitence. Le nom de sexagésime rappelle qu'autrefois beaucoup de Chrétiens commençaient le jeûne soixante jours

(1) *Voir* Aguirre, *Collect. max. Concil. Hispaniæ*, ed. Rom., 1694, II, 390, 462 sq.; III, 617, 645 sq.

avant Pâques. Alcuin s'est même efforcé (1) d'expliquer comment, littéralement, on peut l'appeler le soixantième jour. Comme de ce dimanche il y a huit semaines jusqu'à Pâques, le nom de sexagésime, dit-il, indique qu'il faut compter encore les quatre premiers jours de la semaine de Pâques pour faire le nombre rond de soixante.

SEXTE. *Voyez* BRÉVIAIRE.

SEXTUS SCIL. LIBER. *Voyez* LIBER SEXTUS DECRETALIUM.

SEXTUS (JULIUS AFRICANUS) était, dit Suidas, originaire de Libye; il fut attiré à Alexandrie par la renommée d'Héraclas, chef de l'école catéchétique de cette ville. Plus tard on le trouve à Emmaüs, en Palestine. Il accepta d'aller en députation auprès de l'empereur Héliogabale pour en obtenir la restauration d'Emmaüs, dont il était peut-être évêque, et qui reçut plus tard le nom de Nicopolis. Julius Africanus était un ami d'Origène, mais plus âgé que lui. Il mourut vers 232-240. Il écrivit :

1. Χρονογραφία ou *de Temporibus*, 5 livres; ils allaient du commencement du monde à l'an 221 après Jésus-Christ, et présentaient un résumé concis de l'histoire profane et sacrée. Eusèbe et les historiens postérieurs ont puisé dans Julius Africanus; Galland en a réuni des fragments assez considérables qui ont été conservés.

2. Une lettre à Origène, contre l'authenticité du récit de Susanne.

3. Une lettre à Aristide, sur la différence de la généalogie du Christ dans S. Matthieu et S. Luc, qu'il cherche à expliquer par le lévirat.

4. Un ouvrage intitulé Κεστοί, sur des matières de médecine et d'histoire naturelle, qui avait 14 livres suivant Photius, 19 suivant George Syncellus et 24 d'après Suidas. Mais quelques modernes admettent l'existence de deux Africanus, dont l'un, Sextus Africanus, païen, aurait composé ce dernier livre.

5. Les actes du martyre de Ste Symphorose et de ses sept fils sont faussement attribués à Sextus.

Un autre SEXTUS fleurit sous l'empereur Sévère et écrivit un traité, perdu, *de Resurrectione* (1).

Cf. Eusèbe, *Chron.* ad ann. 2237; *Hist. eccl.*, t. VI, 31; *Præpar. evang.*, X, 10; *Demonstr. ev.*, VIII, 2; *Eclogæ proph. de Christo*, III; Hieron., *de Vir. ill.*, ep. 63; *Ad Magnum*, ep. 83; *in Daniel.*, ep. IX; Socrates, *H. E.*, II, 35; Sozom., *H. E.*, t. I; Georg. Sync., *in Chronogr.* passim; Photius, c. 34; les fragments dans Galland, t. II.

GAMS.

SFONDRATE OU SFONDRATI (FRANÇOIS), né à Crémone en 1493, enseigna pendant plusieurs années le droit civil dans les universités de Padoue, Pavie, Bologne, Rome et Turin. François Sforza, ainsi que Charles-Quint, se servirent de son habileté dans les affaires pour diverses négociations politiques. L'empereur récompensa ses services en le nommant gouverneur de Sienne. Il administra si prudemment cette ville, divisée par l'esprit de parti, que la république lui décerna le titre de père de la patrie. Après la mort de sa femme, *Anna Visconti*, il entra dans l'état ecclésiastique, et obtint du Pape Paul III le siége de Crémone. Peu de temps après il fut créé cardinal. Il mourut, le 31 juillet 1550, à Crémone. On a de lui un poëme intitulé : *de Raptu Helenæ, poema heroïcum, libri III*, qui fut imprimé à Venise, avec le *Curtius* du cardinal Sadolet, en 1559.

(1) C. 65, *ad Car. M.*

(1) Hieron., *Catal.*, c. 50.

SFONDRATI (NICOLAS), le plus jeune des fils de François Sfondrati et d'Anna Visconti, fut élu Pape le 5 décembre 1590 et prit le nom de Grégoire XIV (1).

SFONDRATI (PAUL), neveu du Pape Grégoire XIV, né en 1561, fut créé cardinal et mourut, en 1618, à Rome.

SFONDRATI (CÉLESTIN), savant abbé de Saint-Gall (2), naquit en 1649 à Milan et appartenait à la famille des comtes Sfondrati, nommée plus haut. Il fut élevé au couvent de Saint-Gall, y prit l'habit de Bénédictin et fit profession. Le pieux et laborieux moine se distingua si bien dans son couvent qu'avant d'être ordonné prêtre il fut envoyé à Kempten pour y professer publiquement la théologie (1666). A dater de 1688 il remplit les mêmes fonctions dans son couvent, enseignant la philosophie, la théologie, le droit canon, avec tant de succès que sa réputation le fit appeler par l'archevêque de Salzbourg à la chaire de droit canon de l'université de cette ville. Il écrivit alors, à la demande de ce prélat, contre les 4 articles des libertés gallicanes, dont on faisait grand bruit, son *Regale Sacerdotium Romano Pontifici assertum et quatuor proposit. cleri Gallicani explicatum*, 1684, ouvrage qui eut l'approbation d'Innocent XI. Rappelé à Saint-Gall, il continua ses travaux, édita plusieurs ouvrages savants, et s'occupa en même temps activement du ministère des âmes. Innocent XI, qui lui était depuis longtemps favorable, le nomma évêque de Novare. Bientôt après, le prince-abbé de Saint-Gall étant mort, Sfondrati fut élu à sa place. Il renonça à l'évêché et se consacra tout entier à ses fonctions abbatiales, qu'il remplit avec un zèle si sacerdotal et d'une manière si édifiante qu'il fut un vrai modèle de pasteur dans l'Église. Sa sévérité envers lui-même, son amour du prochain, et surtout sa charité envers les pauvres, rendirent sa mémoire impérissable. Le Pape ne voulut pas laisser sans récompense un tel mérite; il l'appela à Rome et le créa cardinal en 1695. Malheureusement le nouveau cardinal mourut l'année suivante, le 4 septembre. Il fut inhumé dans l'église de Sainte-Cécile, dont il était titulaire. Ses ouvrages sont :

1. *Secretum D. Thomæ revelatum*, Campoduni, 1668;

2. *Dispensatio de lege*, Salisb., 1681;

3. *Regale Sacerdotium*. Voyez plus haut. L'auteur le publia sous le pseudonyme d'Eugénius Lombardus. Il est inséré dans le 3e vol. de la *Biblioth. Pontific.* de Rocaberti.

4. *Gallia vindicata* (1), *in qua testimoniis exemplisque Gallicanæ præsertim Ecclesiæ, quæ pro Regalia ac quatuor Parisiens. proposit.*, etc., S. Galli, 1687, in-8°.

5. *Tractatus Regaliæ contra clerum Gallicanum*, S. Galli, 1689.

6. *Legatio marchionis Lavardini Romam ejusque cum Romano Pontifice Innocentio XI dissidia, ubi agitur de jure, origine, progressu et abusu quateriorum Franchitiarum seu asyli*, 1688. Le Pape Innocent XI avait refusé le droit d'asile aux ambassades étrangères à Rome. Le marquis de Lavardin, ambassadeur de France, avait protesté en faveur de son prétendu droit, et il en était résulté un conflit entre la cour de France et le Saint-Siége. Sfondrati examine la question et prend parti pour le Pape.

7. *Innocentia vindicata de immaculato conceptu B. V. Mar.*, 1695, in-fol., dans lequel il se prononce en

(1) *Voy.* GRÉGOIRE XIV.
(2) *Voy.* GALL (Saint-).

(1) *Voy.* ROCABERTI.

faveur de l'Immaculée Conception, qui n'était alors qu'une opinion.

8. *Cursus philosophicus Monasterii S. Galli*, S. Galli, 1699, in-4°.

9. *Disput. juridica de lege in præsumptione fundata*, Salisb., 1718.

10. *Nepotismus theologiæ expensus*, in-4°.

11. *Nodus prædestinationis, ex sacris litteris doctrinaque S. Augustini et Thomæ, quantum homini licet, dissolutus*, Romæ, 1697, in-4°. Sfondrati, en mourant, avait recommandé cet ouvrage au cardinal Léandre Colloredo et à Côme III, duc de Toscane. Il fut réimprimé après la mort de son auteur, mais il souleva une vive opposition, surtout en France, par les opinions particulières que Sfondrati y défendait. Plusieurs évêques français, Bossuet et Noailles à leur tête, demandèrent au Pape de le censurer. Leur plainte portait surtout sur l'opinion de Sfondrati relative aux enfants morts avant le baptême. *Parvulos quod attinet,* disait un des passages les plus vivement attaqués, *qui sine Baptismo decedunt, cœlesti quidem regno, quasi paternæ culpæ reos nec expiatos, exclusit (sc. Deus). Non exclusit tamen naturalibus bonis (sc. naturali beatitudine) et a peccato præservavit æternoque supplicio quo si adolescerent puniendi essent, quæ plane magna portio amoris et gratiæ est, cum sola præservatio a peccato pluris valeat majorisque pretii sit quam regnum ipsum cœleste, quo, si ipsis optio daretur, carere vellent quam peccato involvi. Non ergo neglecti dici possunt qui tanto bono donati sunt tantoque malo liberati. Fatendum tamen, quia nunquam parvulis ante Baptismum sublatis Deus æternam vitam voluit, istos ad alium finem classemque providentiæ pertinere* (1).

(1) *Nodus prædestinationis*, n. 13, p. 48.

Les évêques français se plaignirent également de ce que Sfondrati avait dit par rapport à la destinée future des païens morts sans avoir connu Jésus-Christ. Le livre, toutefois, ne fut pas censuré. Il en parut une défense sous le titre : *Dispunctio notarum quadraginta quas scriptor anonymus Sfondrati, cui titulus : Nodus, etc., incessit.*

Cf. *Epistola illustr. et reverend. Ecclesiæ principum M. Le Tellier, archiep. Remensis; Noailles, archiep. Parisiensis; Bossuet, ep. Melensis; de Sève, ep. Atrebatensis; Feydeau de Brou, ep. Ambianensis, ad SS. DD. Innocentium XII, PP., contra librum cui titulus est : Nodus prædestinationis dissolutus, etc.*, Parisiis, 1697, in-4°. — La continuation de l'Hist. de l'Égl. de Fleury, par le *P. Alexandre de Saint-Jean de la Croix,* t. LXVI, p. 376; Bausset, *Vie de Bossuet*, III, 244-384; Ildephonse d'Arx, *Hist. du canton de Saint-Gall*, III, 207-22; Rutimann, *Biogr. de Sfondrati*, et l'art. SAINT-GALL.

KERKER.

SHAFTESBURY (ANTHONY ASHLEY COOPER, COMTE DE), petit-fils du célèbre homme d'État de ce nom, naquit à Londres en 1671. A l'âge de onze ans il comprenait facilement le latin et le grec. Il avait appris ces deux langues d'une femme fort instruite que son grand-père lui avait donnée pour institutrice et qui lui parlait alternativement grec et latin. Il fréquenta l'école de Winchester, en fut bientôt renvoyé par suite de la haine de parti qu'on avait conçue contre son grand-père, et acheva son éducation sur le continent. Revenu en Angleterre, il y consacra encore quatre années à l'étude. En 1693 il entra au parlement; mais sa faible santé l'obligea bientôt à renoncer à son siége. Il se retira en Hollande (1698), où il apprit à connaître Bayle, Leclerc

et d'autres hommes de cette trempe.

En 1700 il entra dans la Chambre haute en qualité de comte de Shaftesbury, obtint toute la confiance du roi Guillaume, et refusa néanmoins de devenir secrétaire d'État. Lorsque la reine Anne parvint au trône il se retira de nouveau en Hollande, où il demeura deux ans (1702-1704). Il ne se maria qu'en 1709 et mourut quelques années après, en 1713, à Naples.

Son premier écrit de quelque importance fut une Lettre sur l'Enthousiasme, *Letter concerning Enthusiasm,* 1708. Il chercha dans cette lettre à détourner les esprits des violences qu'avaient excitées quelques enthousiastes français, et conseillait les mesures de douceur comme plus sages et plus salutaires. En 1709 parut son traité intitulé : *Moralists*, dans lequel il exposait les maximes religieuses et morales du déisme.

Puis il publia : *Characteristics of Men*, *manners, opinions and times,* 3 vol., 1711. Immédiatement après sa mort (1713) parut une nouvelle édition, corrigée, qu'il avait commencée durant les dernières années de sa vie. En 1716 on publia des suppléments; en 1721, des lettres. Le but de ces ouvrages est « de prendre surtout en considération la vertu et la probité humaines en elles-mêmes ; de montrer que la probité morale ou la vertu est l'intérêt véritable de chacun et la condition de son bonheur ; que le vice est la perte et le malheur de la créature. » Pour démontrer ce thème, il cherche à établir que les jouissances intellectuelles qui naissent de la bienveillance ont un grand avantage sur les jouissances corporelles. Cette démonstration devait être facile, car elle repose sur une profonde vérité et se trouve chaque jour confirmée par l'expérience. Mais cette manière de voir et d'exposer la morale était en même temps étroite, bornée, exclusive, et par là même d'une extrême faiblesse. Cette doctrine de la vertu se fondant uniquement sur les sensations agréables attachées à la probité et à la bienveillance philanthropique ne suffit pas, en face de grandes privations, pour inspirer des sacrifices héroïques, pour faire surmonter des épreuves pénibles ; elle est impuissante contre les souffrances de la majorité des hommes, contre les maux dont souvent on ne peut voir le terme en cette vie.

Pour les gens riches et bien placés, qui possèdent les biens de la vie en abondance, la philosophie morale et sentimentale de Shaftesbury peut être un excellent enseignement, car elle engage à ne choisir que des jouissances délicates. Mais le côté exclusif de cette doctrine résulte précisément de la séparation de la morale et de la religion. Shaftesbury prétend que l'athéisme en lui-même et pour lui-même ne peut créer ni de grands avantages, ni de forts préjudices à la moralité ; car, « quoique l'athéisme puisse indirectement faire perdre le sentiment exact du juste et de l'injuste, considéré en lui-même, il ne peut jamais engendrer de faux sentiments à cet égard. » Par conséquent le rapport de l'homme avec son Créateur est complétement indifférent ; il peut être nul, et la vie peut néanmoins conserver son caractère moral. Quand ensuite il admet en fait la religion dans son rapport avec la moralité, ce rapport est complétement interverti et faussé. La religion n'est plus qu'un moyen, la moralité est le but unique. Cependant, si l'on admet la nécessité d'un rapport vivant avec le Créateur, il est évident que Dieu doit devenir le but et le terme, comme il est le commencement et l'origine de la vie humaine. La moralité n'est qu'un moyen; c'est la religion, la communauté avec le Créateur qui doit être le principe et le but.

En même temps que pour Shaftesbury la religion n'est qu'un auxiliaire et un appui de la vertu, il restreint la religion au déisme, en laissant tout à fait de côté la révélation historique et divine. Il rejette la doctrine des peines et des récompenses éternelles. « Cette doctrine, dit-il, n'est que d'un profit médiocre pour la morale, elle est même nuisible dans beaucoup de circonstances. C'est par une espèce de *politique nouvelle* qui s'est étendue jusqu'à *l'autre monde*, et qui considère plus le bonheur à venir que la félicité actuelle, que nous avons dépassé les bornes de la nature humaine. » « Un amour surnaturel, exagéré, nous a appris à nous tourmenter très-cordialement les uns les autres: Il a engendré une antipathie qui n'aurait jamais pu produire aucune espèce d'avantage en ce monde. Il nous a appris à nous haïr jusque dans l'éternité. Là où l'on promet des récompenses éternelles et où l'on dirige souvent l'imagination vers ces récompenses, il faut nécessairement qu'on néglige les mobiles ordinaires de la vertu. L'âme qui se préoccupe d'atteindre de si grands avantages et dont, dans ce cas, s'empare l'égoïsme, puisque la récompense est l'unique but de l'action, n'apprécie plus aucun autre intérêt. Que si cette foi en l'autre monde est faible, elle a nécessairement les plus tristes conséquences. Rien ne peut, sous certains rapports, être plus nuisible à la vertu que la croyance faible et incertaine en des peines et des récompenses futures; car, tout étant basé sur ce fondement, si ce fondement vient à s'ébranler, la vertu n'a plus ni appui ni garantie. Que si cette foi au contraire est vigoureuse, si elle est profondément empreinte dans l'âme, elle engendrera le mépris et la négligence des avantages et des devoirs de ce monde, des obligations envers ses amis, ses proches et sa patrie. — L'égoïsme, qui prédomine naturellement en nous, s'accroît, s'augmente et s'exalte chaque jour par l'empire des passions qui nous entraînent vers la jouissance d'un bien sans limite (la vie éternelle). » Shaftesbury trouve même les promesses que les saintes Écritures nous donnent de la vie éternelle niaises et puériles. « Ceux qui parlent des récompenses de la vertu, dit-il, font de la vertu une chose si servile et parlent tant des récompenses qu'elle mérite qu'on ne peut plus guère reconnaître ce qu'il y a vraiment méritoire dans la vertu. Le désintéressement est bien plus naturel là où il n'est pas toujours question de récompenses et de châtiments. Alors la vertu est un choix *libre* et la grandeur d'âme reste intacte et pure. »

Ces sophismes, anciens comme le monde, ne veillissent pas et sont tous les jours reproduits comme si jamais on ne les avait réfutés. On va jusqu'à dire que la morale pure d'une certaine philosophie est, par rapport à la morale chrétienne, ce que la blancheur de la neige fraîchement tombée est par rapport à du linge sale.

En effet cette morale abstraite du *grand impératif catégorique* de Kant est pure et limpide, mais elle est vide et froide comme l'eau de neige qu'on sent entrer dans ses chaussures. Quant à la morale de l'amour de Dieu et de la charité pour ses frères en vue de la félicité éternelle, elle est énergique, chaude et vivifiante comme la liqueur généreuse qui réjouit le cœur de l'homme. La morale philosophique reproche à la morale chrétienne d'être égoïste parce qu'elle promet des récompenses et parle de châtiments; mais si l'auteur du système est vertueux, il ne l'est probablement que parce qu'il s'en trouve bien. Il ne serait pas précisément très-raisonnable de pratiquer et de vouloir enseigner la vertu si elle rendait l'homme

malheureux. Cette philosophie humaine ne parle d'abnégation et de sentiment pur du devoir que tant qu'elle est à moitié route. Quand elle arrive au but, quand elle parvient à la pleine conscience d'elle-même, comme dans Voltaire, Frœbel, Feuerbach, Stirner, elle se moque de la vertu sentimentale et désintéressée et de la sentimentalité vertueuse comme d'une duperie, et elle pose logiquement le pur égoïsme comme principe unique et irrécusable des actions humaines.

Et en effet il n'y a que la charité qui puisse mener l'homme au delà de lui-même, et, comme la charité envers le prochain n'a jamais pour mesure que celle qu'il a pour lui-même, et que l'égoïsme reste toujours la règle, le principe et le terme de son dévouement, il n'y a que l'amour du Créateur qui puisse porter l'être raisonnable au delà de son moi et lui faire logiquement dépasser les limites de l'égoïsme. Cest donc une erreur aussi profonde que singulière que de reprocher l'égoïsme au Christianisme, tandis que seul il apprend à l'homme à s'élever non-seulement au-dessus de l'égoïsme, mais de l'amour-propre, et l'en rend capable.

On voit combien Shaftesbury avait une idée défectueuse et erronée du Christianisme, et c'est ce qui explique et justifie en partie son hostilité. Shaftesbury et ses partisans ne combattaient qu'un fantôme, un spectre défiguré et décharné de la révélation divine, et cherchaient la véritable et primitive image de l'homme dans la révélation telle que la leur offraient le spectacle de la nature et l'étude de l'homme. Ce n'est certainement pas le véritable Évangile qu'il attaque dans les propositions comme celle-ci : « Combien de pieux auteurs, combien de saints orateurs ne visent qu'à un but, savoir, de relever la religion en exagérant la perversité du cœur humain et en stigmatisant la fausseté de la vertu humaine, ainsi qu'ils l'appellent ! Ils injurient la vertu morale comme une sorte de marâtre ou de rivale; ils ne parlent jamais de moralité ; la nature, à leur sens, est impuissante ; la raison est une ennemie qu'il faut réduire. » Ce n'est pas là le vrai, l'antique Christianisme, qui a toujours reconnu les droits de la raison humaine, la puissance de la liberté, tout en prêchant à l'homme la conversion du cœur et l'amour fraternel. Ce que Shaftesbury combat, sans s'en douter, ce sont les doctrines du seizième siècle, c'est le dogme luthérien de l'absolue incapacité de l'homme déchu pour le bien, c'est le dogme de l'action divine qui agit seule dans l'homme, celui de la foi qui seule opère la justice.

Il faut reconnaître aussi que Shaftesbury n'avait pas tout à fait tort, par rapport à ceux qui l'entouraient, dans ce qu'il disait de la Bible et de l'Église. Sans doute ce penseur anglais n'avait qu'une foi bien superficielle en Jésus de Nazareth, apparaissant au milieu des hommes ; mais son incrédulité, ses doutes ou son ignorance étaient surtout le résultat du triste schisme qui déchira la Chrétienté au seizième siècle. Le protestantisme ne reconnaît que la Bible comme source et règle de foi. Mais qu'est-ce qui peut convaincre le protestant que les livres dits sacrés sont authentiques, qu'ils renferment réellement des documents vrais sur Dieu ? Le Chrétien anglican, pour avoir cette garantie, était renvoyé à son Église, et celle-ci, on le savait, était établie par l'État. Aussi c'est toujours à ce point qu'en revient l'auteur. Il cherche à garantir sa foi et sa soumission contre les doctrines de l'Église légalement établie. « Si, dit-il, une puissance divine a garanti la Révélation, si elle est caution de la vérité d'un document

émané d'elle, il serait inconvenant et répréhensible de nier, de discuter la moindre ligne, la plus petite syllabe à l'autorité d'en haut. Il faut que les mystères de la religion soient définis par ceux que l'État a chargés de la surveillance des paroles divines et de leur promulgation. L'autorité et la prescription de la loi, telle est l'unique garantie contre l'hétérodoxie et l'erreur, et l'unique caution des livres symboliques. »

Dès lors n'était-il pas pleinement en droit d'opposer sa pensée à une autorité purement humaine? Cette opposition était l'unique voie qui pouvait faire sortir les esprits de la fausse position prise. Shaftesbury a le mérite d'avoir aidé à réveiller le goût des recherches scientifiques, d'avoir montré combien la base de l'Église anglicane et du Christianisme officiel était fausse, et d'avoir ainsi commencé le mouvement intellectuel qui continue à agiter les esprits et qui constate historiquement, d'une manière irréfragable, l'authenticité des saintes Écritures. Il existe des ouvrages anglais excellents à cet égard. La tendance même du déisme contribua à ce résultat. Une des bases de notre foi en Jésus-Christ n'est-elle pas la preuve de fait ou historique de la vérité des doctrines du Sauveur?

Les écrits de Shaftesbury furent attaqués par l'évêque Barkley, par le Dr Warburton et le Dr Watton. John Brown réfuta le livre des Caractères : *Essays of the characteristics*, 1750. Les ouvrages de l'auteur ont été traduits en français par Van Essen et Samson, Genève, 1796, 3 vol. in-8°.

Cf. DÉISME. MAYER.

SHAKERS. *Voyez* LÉADA.

SHREWSBURY (JOHN, seizième COMTE DE). Ce noble personnage, connu en Angleterre sous le nom de *the munificent protector of Catholicity in England for the last five-and-twenty years*, naquit au manoir de Grafton le 18 mars 1791. Il était le second fils de John et de Catherine Talbot. Son père s'étant remarié après la mort de sa première femme, John fut confié, avec son frère aîné Charles, à sa grand'tante, la comtesse de Shrewsbury, qui demeurait alors à Lacock, dans le comté de Wilts. Dès que les deux enfants furent jugés capables d'être envoyés dans une école publique ils furent confiés aux Bénédictins, alors établis à Vernon-hall, dans le comté de Lancastre, et qui plus tard se fixèrent à Amplefort. Après la mort de son frère Charles John passa à Stonyhurst; plus tard il entra au collége de Saint-Edmond Old-hall-Green, pour y achever ses études. Lorsqu'il eut atteint sa majorité, en 1812, il fit un grand voyage sur le continent. Il visita successivement l'Espagne, le Portugal, l'Afrique et les bords de la Méditerranée. En Espagne il se trouva souvent à l'arrière-garde des troupes anglaises et fut spectateur des nombreux malheurs de cette affreuse guerre. Ce spectacle ayant attristé son âme, il prit la résolution de rentrer le plus tôt possible en Angleterre et s'embarqua sur un paquebot anglais. L'Angleterre était alors en guerre avec l'Amérique. Les corsaires américains croisaient en vue des rivages de l'Espagne et attendaient le paquebot sur lequel se trouvait Talbot (Shrewsbury portait alors ce nom). Après un vigoureux combat, dans lequel Talbot donna des preuves de sa bravoure, le capitaine anglais fut obligé d'amener son pavillon et de se rendre aux Américains. Le bâtiment fut pillé; les passagers ne conservèrent que les habits qu'ils avaient sur le corps. Talbot, heureux d'échapper à ce prix à une longue captivité, rentra en Angleterre. En 1814 il épousa Marie Talbot, fille de William Talbot, esq., avec laquelle il vécut dans une union parfaite jusqu'à sa mort. Lord Dorner lui fit cadeau, après son

mariage, d'une maison de campagne dans le voisinage de Warwick. En 1818 Talbot entreprit avec sa femme un voyage en Suisse et en France, où il eut un fils et une fille. Celle-ci mourut au bout de quatre mois. Après ce malheur Talbot retourna en Angleterre, où il passa l'année 1819 dans la maison de campagne que lui avait donnée lord Dorner. Ce seigneur étant mort un an après, et ayant destiné par son testament sa maison à devenir une maison de missionnaires avec une chapelle, Talbot se mit d'abord à exécuter le vœu de lord Dorner et se rendit ensuite à Little-over-hall, où il demeura jusqu'en 1821. De là il partit pour Rome et passa quelques années tantôt en Angleterre, tantôt sur le continent. En 1827, son oncle, le quinzième comte de Shrewsbury, vint à mourir; Talbot succéda à son titre et à son immense fortune et se nomma dès lors le comte de Shrewsbury. Il échangea ainsi une situation fort médiocre contre une position tout à fait princière. Mais ce changement de rang et de fortune ne modifia pas ses sentiments; il demeura simple, modeste et généreux comme auparavant, ne songeant qu'à faire du bien aux hommes et à plaire à Dieu dans tous les moments de sa vie. Il se levait exactement à six heures du matin, entendait chaque jour la messe, communiait souvent, et consacrait une grande partie de la journée à la prière et à des lectures pieuses. Il ne buvait que très-rarement du vin ou des liqueurs, et se montrait parfaitement indifférent à tout ce qu'il mangeait. Simplement vêtu, d'une propreté irréprochable, toujours aimable et bienveillant en société, toujours gai et serein dans son intérieur, il était l'objet de l'admiration de chacun par son angélique pureté. Jamais il ne permettait qu'on dît devant lui un mot léger ou inconvenant ou qu'on fît la moindre allusion contraire aux mœurs. Parmi les papiers qu'on trouva après sa mort on remarqua un écrit de sa main dans lequel il exprimait tout le dégoût que lui causait le style impur et sensuel qu'avaient adopté les peintres et les sculpteurs de son temps. Son humilité était aussi grande que sa pureté. Il ne permettait jamais qu'on dît un mot de louange en sa faveur en sa présence, et, si quelqu'un s'oubliait à cet égard, il prouvait par la rougeur qui couvrait son visage combien il avait de répugnance à être applaudi. Cette humilité le rendait doux, bienveillant et clément envers ceux qui l'attaquaient injustement ou avec trop de vivacité. Il avait, sous ce rapport, deux motifs de chagrin, qu'il ne laissait jamais percer. Il était peiné de se voir contester la paternité de ses écrits et de subir les attaques personnelles d'O'Connell. Jusqu'au moment où O'Connell commença l'agitation du Rappel lord Shrewsbury avait eu la plus haute considération pour cet homme éminent; mais, lorsque le patriote irlandais commença à soulever la question du Rappel, le comte de Shrewsbury lui résista avec l'intrépidité qui convenait à un Talbot. Il pensait que la rupture de l'union serait préjudiciable aux deux pays sans procurer le moindre avantage à la religion. Lorsqu'il prit la plume contre le grand agitateur, il s'en servit comme il convenait à un gentilhomme et à un Catholique. Il n'en fut pas de même de son adversaire, qui non-seulement oublia la politesse la plus vulgaire, mais alla si loin qu'il lança contre le noble comte des surnoms injurieux et répandit le bruit qu'il n'était pas l'auteur des écrits qui paraissaient sous son nom. Shrewsbury pardonna à son adversaire avec autant de simplicité que de noblesse.

Lorsque O'Connell devint l'objet des persécutions du gouvernement anglais Shrewsbury prit son parti, et, au mo-

ment où l'on célébra la sortie de prison de l'agitateur par une réception solennelle au théâtre de Covent-Garden, lord Shrewsbury se rendit à Londres et assista au banquet. Rien, au milieu de tous les incidents qui signalèrent cette fête, ne fut plus sensible au cœur d'O'Connell que la démarche du comte de Shrewsbury, et il raconta, les larmes aux yeux, à un de ses amis, qu'après la façon cruelle dont il avait traité le comte il n'aurait jamais osé espérer une aussi grande preuve de générosité, qu'un Catholique seul d'ailleurs avait pu donner. Enfin O'Connell déclara, lors de la réunion de l'Institut catholique, qu'il aimerait mieux avoir la main droite coupée que d'avoir traité comme il l'avait fait le comte de Shrewsbury.

Une fois fixé à Alton Towers Shrewsbury donna au monde l'idée de ce que devait être un gentilhomme chrétien. Ses vastes et magnifiques domaines lui imposaient une foule d'occupations et il ne manquait à aucune d'elles. Il mit en lumière Pugin, le grand architecte, en encourageant son génie et en lui fournissant l'occasion de le révéler au monde. Il fit ériger la magnifique église de Saint-Giles, à Cheadle, et élever à proximité de sa résidence un groupe de bâtiments religieux, une église, un presbytère, des écoles, un hospice de pauvres, un hôpital de malades, un hôtel de ville, où l'art de l'architecte s'éleva à la hauteur de la générosité du fondateur.

Shrewsbury avait un goût des plus prononcés et des plus purs pour tout ce qui regardait l'architecture des églises et les solennités du culte. Il aimait l'architecture gothique, fille du génie qui précéda l'ère de la Renaissance et qui fonda heureusement l'art chrétien avant qu'on se fût repris à imiter servilement et maladroitement les œuvres classiques du paganisme.

Longtemps avant que le nom de Pugin fût connu (1828), Shrewsbury s'appliquait à réunir les magnifiques tableaux du moyen âge, les œuvres d'Angélo da Fiésolé, de Pinturiccio et de Pérugin, dont la vue le remplissait d'admiration et d'enthousiasme. Il considérait la renaissance de ce style dans la peinture et l'architecture comme un des moyens les plus puissants de ranimer la foi, la sainteté qui doivent caractériser un peuple chrétien. Une merveilleuse sympathie s'établit entre lord Shrewsbury et l'incomparable Pugin. Ces deux amis s'aimaient et se comprenaient tout naturellement, et l'Angleterre possède des monuments qui attestent à jamais leur intime et intelligente sympathie.

C'est de cette manière honorable et édifiante que s'écoula la vie de lord Shrewsbury, et, tandis que chacun pensait qu'il avait encore de longues années à vivre, la mort l'enleva subitement durant l'automne de 1852.

Lord Shrewsbury avait passé l'été en Suisse; il s'était rendu au mois d'octobre à Rome, de là à Naples, où il fut pris de la fièvre de la malaria qui, dès le 9 novembre, mit un terme à ses jours. Son corps, enfermé dans un cercueil de plomb, fut déposé dans la petite église de Notre-Dame des Victoires, qui se trouvait près de l'hôtel qu'il habitait et où l'on célébra ses obsèques. Il fut plus tard emporté en Angleterre et inhumé dans le caveau de sa famille, à Alton Towers. Le principal trait du caractère du défunt lord était la générosité envers les pauvres et envers l'Église. Il administrait strictement sa fortune; mais son économie n'avait d'autre but que de pouvoir consacrer une grande partie de ses immenses revenus à soutenir l'Église. Sa principale douleur, durant toute sa vie, fut de n'avoir pas plus à donner. Quand il ouvrait la main, c'était avec une cordialité, une noblesse,

une simplicité qui rehaussaient ses bienfaits. Sa joie la plus vive était d'entretenir des stations de missionnaires pauvres et luttant contre de nombreuses difficultés ; tous les évêques recevaient annuellement des sommes considérables destinées à ce but sacré. Quand il s'agissait de bâtir ou d'embellir une église, de fonder une mission, d'ériger un couvent, sa générosité ne connaissait d'autres bornes que celles de ses revenus. Les sommes qu'il dépensa ainsi en bonnes œuvres s'élevèrent à plus de 500,000 livres (7,500,000 fr.). Les monuments de sa munificence sont des cathédrales, des couvents, des écoles. Saint-George de Londres, Saint-Barnabé de Nottingham, Saint-Chad de Birmingham, Sainte-Marie, dans le comté de Derby, le couvent de Sainte-Marie, à Hardsworth, Saint-Giles, Saint-Wilfried et les églises de Newport et de Macclesfield, l'abbaye du Mont-Saint-Bernard, dans Charwood Forest, toutes ces œuvres proclameront dans la suite des âges sa piété généreuse et éclairée.

Cf. *Catholic directori* de 1854.

NEESER.

SIBYLLINS (LIVRES). Le nom de *sibylle* est d'origine grecque ; il vient de σιοῦ, éolien, pour θεοῦ, et βολή en place de βουλή = σιβύλλη, dessein, décret de Dieu. Il fut donné comme nom propre à des femmes qui jouissaient du don de prophétie et se trouve chez les Grecs dès le temps d'Héraclite (vers 550 av. J.-C.). On désigne principalement par là des vierges qui vivaient dans une sévère continence, se prétendaient dans un rapport intime avec la Divinité, et par là même honorées de communications mystérieuses et surnaturelles.

Les Grecs ne furent pas les seuls qui eurent des sibylles ; Varron en compte dix : la persique, la libyenne, la samienne, la phrygienne, celles de Sardes, de l'Hellespont, de Delphes, de Tibur, d'Erithres (en Ionie), etc. La plus célèbre était la sibylle de Cumes, dans la basse Italie (*sibylla Cumana* ou *Erythræa*, d'Erythres en Ionie, son lieu de naissance). La sibylle de Cumes, à laquelle on donne les différents noms de Démophile, Hérophile, Manso, Amalthée, etc., vint à Rome et offrit, dit-on, à Tarquin l'Ancien neuf livres concernant tout l'avenir de Rome, au prix de trois cents pièces d'or. Voyant que le roi les trouvait trop chers, elle en brûla trois à deux reprises, demandant pour les trois derniers le même prix que pour les neuf, et finit par les obtenir.

Les livres que la sibylle prétendait contenir les destinées de la république romaine furent toujours tenus en grand honneur et confiés à la garde des duumvirs, plus tard des décemvirs, enfin des quindécemvirs, afin que dans toutes les circonstances critiques on pût les consulter comme un oracle. Ils furent brûlés en 183 avant J.-C., lors de l'incendie du Capitole, et, autant que possible, remplacés par de nouveaux recueils provenant d'Érythres et d'autres villes qui avaient des oracles, et l'on fut obligé encore deux fois de faire le même travail, les nouveaux livres étant devenus la proie des flammes, les uns sous Néron, les autres sous Julien l'Apostat. L'empereur Honorius les fit enfin brûler avec le temple d'Apollon où ils étaient gardés alors.

Il faut bien distinguer de ces livres sibyllins païens les prédictions sibyllines chrétiennes. Celles-ci renferment des oracles qui, incontestablement, appartiennent à des temps antérieurs et n'ont pas une teneur religieuse, encore moins chrétienne. On se servit de ce qui avait existé de tout temps pour y rattacher des prophéties nouvelles, afin d'attirer le monde païen par cette apparence d'antiquité profane et de donner cours à l'ouvrage parmi le peuple. Nous ne déciderons pas si les

anciens livres sibyllins ont été simplement falsifiés, ou augmentés et interpolés par des éléments chrétiens, ou si la plus récente rédaction n'est dans son plan général qu'un nouveau travail, mêlé d'oracles anciens tenus en grande vénération par les païens.

Le texte des livres sibyllins, tel qu'il nous est parvenu, souvent agréable et limpide, d'autres fois obscur et rude, est rédigé en vers héroïques. L'auteur se donne pour une bru de Noé, avec lequel elle fut sauvée, dans l'arche, du déluge universel. Dieu la destina à annoncer l'histoire du monde depuis le commencement jusqu'à la fin des jours. Elle raconte, par conséquent, la création, la chute des hommes, le déluge, les quatre grandes nations asiatiques nées de la postérité de Noé et leur dispersion. Elle s'arrête avec une visible prédilection à l'histoire des Juifs, prophétise l'arrivée du Sauveur du monde, ses miracles, sa mort, la persécution de ses disciples, surtout la destinée de Rome l'éternelle, l'apparition de l'Antechrist et la fin du monde. Beaucoup de détails sont pris de la vie du Sauveur. Il n'y a guère d'ouvrage (sauf l'Ancien et le Nouveau Testament) qui ait eu autant d'autorité que les livres sibyllins dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Hermas, Justin, Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie, Lactance surtout les citent souvent et de la manière la plus respectueuse. Plus tard l'Église perdit l'estime qu'elle avait pour ces livres, et bientôt ils tombèrent tout à fait en désuétude. Ce ne fut qu'au seizième siècle qu'on les retira de l'oubli. On n'en connaissait plus que huit, la plupart mutilés.

Au dix-neuvième siècle le cardinal Angélo Maï ajouta aux huit premiers le 14e, qu'il trouva dans la bibliothèque de Milan (*Sibyllæ liber XIV cum libro VI, et octavi parte*, Mediol., 1817), et quelques années plus tard il découvrit et publia les cinq livres intermédiaires (*Collectio scriptorum veterum*, t. I, 1825; III, 3, 1828). En vain Crasset, Nehring et Whiston cherchèrent à prendre parti pour leur authenticité; ils furent déclarés interpolés par les critiques et les exégèses les plus judicieux parmi les Catholiques et les protestants. Dupin, Huet, Prudence, Maranus, Ceillier, etc., en donnent plus ou moins explicitement les raisons dans leurs ouvrages patrologiques. Cependant ni les écrivains ni les archéologues plus modernes ne sont parvenus à découvrir l'auteur ou les auteurs des livres sibyllins, ni le temps de leur rédaction ou de leur falsification. Il n'y a de certain qu'une chose, c'est qu'ils proviennent d'une main chrétienne et ont incontestablement pour but de convaincre les païens des erreurs de leur religion et de les convertir au Christianisme.

On ne peut pas déterminer non plus la date de leur origine, l'époque de leur compilation, le lieu de leur apparition, d'autant plus qu'il est certain que ce recueil, dans sa forme actuelle, est le produit successif de plusieurs parties réunies, dont certaines descriptions peuvent remonter au second, d'autres au quatrième siècle.

L'édition *princeps* des huit premiers livres des oracles sibyllins est due à Xyste Bétuléius, Basil., 1545, in-4°. Plus tard ils parurent avec une version latine dans les *Orthodoxographis*, Basil., 1555-1569; en grec seulement, Paris, 1566; puis Opsopæus en publia une édition grecque et latine, avec des explications, Paris, 1589, et plus souvent in-8°. Galland les a insérés dans sa *Bibliothèque*, t. I, d'après l'édition de Servatus Gallæus, Amstelod., 1689, in-4°.

Les éditions les plus récentes et les plus complètes sont : Alexandre, *Oracula sibyllina*, avec les suppléments de Maï, une traduction en vers et un com-

mentaire courant, Paris, 1840, 2 vol. in-8°; — *Oracula sibyllina, ad fidem codd. mscr., quotquot exstant, recensuit, prætextis prolegomenis illustravit, versione Germanica instruxit, annotationes criticas et indices completissimos adjecit Jos.-Henr. Friedlieb*, Lipsiæ, 1852.

Parmi les nombreuses monographies relatives à cette question on peut citer Fr. Bleek, *Dissertation*, dans la *Revue théol.* de Schleiermacher, Berlin, 1819-1822, t. III, cah. I, p. 120; cah. II, p. 172 sq. PERMANEDER.

SICARD (CLAUDE), Jésuite, naquit en 1677 à Aubagne, près de Marseille. Ses supérieurs l'envoyèrent en Syrie, puis en Égypte. Là il se rencontra avec le célèbre J.-S. Assemani (1). Il mourut au Caire en 1726. Il écrivit une dissertation sur le passage des Israélites à travers la mer Rouge (2). Ses renseignements sur la Syrie et l'Égypte se trouvent dans les *Nouveaux Mémoires des Missions*, 8 vol. in 12, et dans les 5 premiers volumes des *Lettres édifiantes*, nouvelle édition, 1780.

SICARD, né à Casale, fut élu au siége épiscopal de Crémone, en 1185. Il avait été d'abord, dit-on, professeur de droit canon, et avait réduit en compendium le décret de Gratien. Il donne lui-même la date de son élection, dans sa chronique universelle, où il dit : « En 1185, moi, Sicardus, auteur de cette chronique, j'ai été, quoique indigne, élu évêque (3). » En 1179 il nomme son prédécesseur, Offred, évêque de Crémone, qui lui donna les ordres mineurs. En 1183 Lucius III l'éleva au sous-diaconat. Peu après sa nomination au siége de Crémone commença la lutte entre l'empereur et le

(1) *Voir* Larsow, *Lettres de S. Athanase*, 1852, p. 13.

(2) *Voir* Lepsius, *Lettres d'Égypte et de la péninsule du Sinaï*, 1852.

(3) Muratori, *Script.*, VII, 603.

Pape Urbain III. En 1186 Frédéric Barberousse détruisit le château de Manfred, appartenant aux habitants de Crémone; Sicard négocia la paix entre l'empereur et la ville. En 1187 il partit pour l'Allemagne, sur les instances de ses diocésains, pour obtenir de l'empereur l'autorisation de reconstruire le château de Manfred; mais ses efforts furent inutiles, et on en fut réduit à construire Castel-Léone. En 1187 il assista aussi, dit-on, à un concile tenu à Vérone et dont on ne sait rien d'ailleurs (1). Ce fut le 2 novembre 1187 que Grégoire VIII prit sous sa protection la ville de Crémone, à la demande de son évêque, et ratifia ses possessions et ses droits (2). Après la prise de Jérusalem Sicard envoya en 1189 un navire avec du monde et des provisions au secours des Chrétiens. En 1196 il entreprit la solennelle translation des ossements de deux saints, Archélaus et Himérius. Il cite, à la date de 1197, la construction du château de Génivolta, qu'il avait entreprise et heureusement terminée. En 1199 il demeura à Rome auprès du Pape Innocent III, dont il obtint la canonisation d'Homobonus, habitant de Crémone, mort le 13 novembre 1197. La canonisation eut lieu en 1200. En 1203 Sicard se mit à la tête d'une croisade. Innocent III lui confia, au moment où il partait, en même temps qu'au cardinal légat Pierre, une mission en Arménie. En 1204, à la demande du légat, il ordonna des ecclésiastiques dans l'église de Sainte-Sophie de Constantinople. On ignore à quel moment il revint d'Orient dans sa résidence épiscopale, où il mourut le 26 janvier 1215. L'anonyme qui ajouta cinq années, de 1213 à 1218, à la chronique de Sicard, dit, il est vrai, qu'il mourut en juin; cependant

(1) Ughelli, IV, 823.

(2) *Sanclementii Scr.*, 261.

tous les récits s'accordent pour le contredire. Il est probable que le mot *Jan.* a été pris pour *Jun.* On doit ce qu'on sait de la vie de Sicard à sa chronique, que publia Muratori (1). Sicard écrivit en outre *Acta et obitus S. Homoboni Cremonensis*, qui sont imprimés dans Surius au 13 novembre. On avait en outre de lui un traité *de Humilitate*, une *Historia Romanorum Pontificum*, un *Mitrale* et une *Summa de Officiis.* Muratori présume (2) que le *Mitrale* était un ouvrage historique et doit être distingué de la *Summa de Officiis;* mais il se trompe, car Durand cite dans son *Rationale divinorum officiorum* (3) un passage de l'ouvrage liturgique de Sicard en ces termes : *Ut dixit Sichardus, episcopus Cremonensis, in* MITRALI. Si on cite d'ailleurs un *Mitrale Imperatorum* de Sicard, ce peut être un autre ouvrage. Plusieurs couvents et églises de Crémone furent bâtis par Sicard. C'est à cet évêque qu'est adressé le rescrit d'Innocent III concernant le prêtre qui, croyant être baptisé, mourut sans l'être (4). Laurent Laurelli, Carme du seizième siècle, a publié des *Scholia in Episcopum Cremonensem.*

Cf. Franciscus Arisius, *Cremona litterata,* Romæ, 1702, in-fol., ad ann. 1185, t. I, p. 87 sq.; Sarti, *de Prof. Archigym. Bonon.*, I, 284; Muratori, l. c.; *Fabricii Bibl. Lat.*, v. *Sichardus;* Tiraboschi, *Storia della Litteratura Italiana*, t. X, p. 1, Firenze, 1806, p. 320; Grässe, *Hist. de la Littérature,* t. II, p. 3, cah. 2, p. 1025, 632; Pertz, *Archives,* VII, 120, 670.

FLOSS.

SICARD, évêque de Crémone et auteur d'un ouvrage intitulé *de Rebus ecclesiasticis*, qu'Angélo Maï publia par fragments dans le tome VI du *Spicilegium Vaticanum*, 1839. Sicard florissait vers 1200 et écrivit l'histoire des Papes jusqu'en 1215. Il mourut en 1215. Laurent Laureti écrivit des *Scholia in Sicardum, episc. Cremon.*, qu'il dédia au cardinal Sfondrati.

SICARD (ROCH-AMBROISE LUCURRON, L'ABBÉ) naquit en 1742 à Fousseret, près de Toulouse; il devint chanoine à Bordeaux, où il dirigea un institut de sourds-muets fondé par l'archevêque Champion de Cicé, et en 1789 il remplaça l'abbé de l'Épée à Paris. Dans les journées de septembre il échappa comme par miracle deux fois à la mort, grâce à un horloger, nommé Monnot, qui le couvrit de son corps (1); il assista pendant près de vingt-quatre heures aux massacres et fut enfin mis en liberté par la Convention. En 1797 il fut proscrit par le Directoire (18 fructidor) comme rédacteur des *Annales religieuses*. Il revint à Paris après le 18 brumaire, reprit ses fonctions, entra à l'Institut (1796), fut nommé chanoine de Paris en 1805 et mourut en 1822 (2). Il fut remplacé à l'Académie française par M. de Frayssinous, évêque d'Hermopolis. Il perfectionna le mode d'éducation des sourds-muets de l'abbé de l'Épée (3). On lui doit :

1. *Mémoires sur l'art d'instruire les sourds-muets de naissance*, Bord., 1789.

2. *Éléments de grammaire générale appliqués à la langue française*, Par., 1790.

3. *Catéchisme à l'usage des sourds-muets*, 1796.

4. *Cours d'instruction d'un sourd-*

(1) *Script.*, VII, 523-626.
(2) 523.
(3) L. IV, c. 25.
(4) *Decret. Gregor.*, l. III, tit. 43, c. 2.

(1) *Voir* la *Relation* donnée par l'abbé Sicard dans les *Annales religieuses*, t. I, p. 13 et 72. On la trouve dans la *Collection des Mémoires relatifs à la révolution française.*
(2) Cf. Granier de Cassagnac, *Hist. du Directoire*, 1851, p. 349.
(3) Voir *Gaz. univ.* des 10 et 11 septembre 1852 : *l'Institut des Sourds-Muets de Paris.*

muet de naissance, 1800. *Théorie des signes pour l'instruction des sourds-muets*, 1808. GAMS.

SICARDO, auteur de l'ouvrage intitulé *Christiandad de Japon*, Madrid, 1698. Ce livre est, à proprement dire, une histoire des Augustins du Japon (1).

SICELEG (צִקְלַג; LXX, Σικέλεγ), ville philistine des côtes de la Palestine, que Josué assigna d'abord à la tribu de Juda (2), plus tard à celle de Siméon (3), mais que ni l'une ni l'autre tribu ne paraît avoir conquise, car on voit au livre I des Rois, 27, 6, qu'elle est la possession non contestée d'Achis de Gath, roi des Philistins, qui en fait cadeau à David fugitif, « et depuis lors, dit l'écrivain sacré, elle demeura la propriété des rois de Juda... » C'est là que se réunirent les partisans de David (4), c'est de là qu'il entreprit d'heureuses expéditions contre les Girgésiens, les Gessurites et les Amalécites, qui, en son absence, avaient pillé la ville et enlevé ses femmes (5). C'est là qu'il apprit la mort de Saül, et de là qu'il monta à Hébron pour prendre les rênes du gouvernement, suivant II Esdr., 11, 28. Siceleg fut de nouveau peuplé de Juifs après l'exil.

Robinson ne put, dans son voyage, découvrir aucune trace de Siceleg. La ville était sans aucun doute située près de Gath, et, suivant le témoignage de l'*Onomasticon*, comme d'après les indications de l'Écriture, dans la plaine (*Daroma*).

Cf. DAVID.

SICHEM (שְׁכֶם, *colline, pays élevé, penchant d'une montagne*; LXX, Σύχεμ et Σίκιμα (τὰ ou ἡ); Vulg., *Sichem* et *Sichima*, comme fém. sing. ou plur. neutre) est d'abord le nom du fils d'Hémor, prince des Hévéens, dans la ville de Sichem, qui s'éprit de la fille de Jacob, en abusa, et, pour pouvoir l'épouser, se fit circoncire avec tous les habitants mâles de Sichem; mais les frères de Dina, surtout Siméon et Lévi, se vengèrent d'une manière sanglante de l'outrage fait à leur sœur (1). Sichem portait probablement le nom de la ville de son père.

SICHEM, nom propre de ville, est connu dans l'histoire d'Abraham (2) et dès le temps de Jacob. Sichem était situé au pied du mont Éphraïm, vers la plaine d'Esdrelon, dans une vallée élevée de 580 mètres au-dessus du niveau de la mer, étroite, très-arrosée, riche en fruits et en légumes. Cette vallée, qui se prolonge du nord-ouest au sud-est, entre le mont Ébal (3), chauve, stérile, escarpé et haut de 265 mètres au nord, et le mont Garizim (4) au sud (5), et s'élargissant au sud, devient une vaste plaine appelée *el Mukhna* dans Robinson (6). La ville était située au déclin oriental du mont Garizim (d'où son nom), à peu près à 60 kilomètres de Nazareth, à soixante-dix de Jérusalem, au partage des eaux de la partie occidentale de Canaan, comme Hébron, Bethléhem, Jérusalem, Rama, Gabaon, Gibéa, Machmas, Béthel, Silo, Samarie, Nazareth et Safed. Mais il paraît qu'elle s'abaissait profondément dans la vallée vers le sud. Ce fut là qu'Abraham, venant de Haran, s'arrêta près du térébinthe de Moreh, entendit la promesse : « Je donnerai ce pays à ta postérité, » et qu'il érigea un autel au

(1) *Voir* Mullbauer, *Hist. des Missions des Indes orientales*, chez Herder, Fribourg, 1852, p. 38.
(2) 15, 31.
(3) 19, 5. Cf. I *Par.*, 4, 30.
(4) I *Par.*, 12, 1-22.
(5) I *Rois*, 30, 1 sq.

(1) *Gen.*, 34, 1. Cf. 49, 5-7.
(2) *Ib.*, 12, 6.
(3) *Voy.* ÉBAL.
(4) *Voy.* GARIZIM.
(5) Robinson, *Palest.*, III, 1, 316.
(6) Cf. *Juges*, 9, 7. Jos., *Ant.*, IV, 8, 44.

Seigneur (1). Ce fut dans la proximité de cette ville que Jacob, revenant de Mésopotamie, campa et acheta du fils d'Hémor, Cananéen, le champ dit de Jacob, au sud de la vallée, dans la plaine, pour y demeurer. Là, quoique l'étroite vallée fût richement arrosée, il creusa un puits à l'entrée, au pied du Garizim, afin d'avoir en propre des eaux abondantes. Ce fut là aussi que se passa la triste catastrophe causée par sa filleDina et des Sichémites circoncis(2). Jacob enterra les idoles que ses femmes avaient apportées de Mésopotamie sous le térébinthe de Morieh, avant de se rendre à Béthel, suivant l'ordre de Dieu (3). Ce fut là que Joseph venant d'Hébron fut envoyé vers ses frères et vendu par eux (4). Lorsqu'on partagea le pays, la limite entre Éphraïm et Manassé passa près de Sichem (5).

La cité elle-même, située à peu près au centre du pays, fut érigée en ville de refuge (6) pour les homicides. Josué y tint la dernière assemblée du peuple, qu'il exhorta à rester fidèle à la loi et auquel il fit renouveler l'alliance avec Jéhova (7). C'est là que furent ensevelis les ossements de Joseph, que, conformément à ses derniers ordres, les Israélites avaient emportés d'Égypte (8). On montre encore de nos jours la sépulture de Joseph, située au débouché méridional de la vallée; le monument est devenu un wéli mahométan (9). D'après le livre des Juges (10) il y avait à Sichem un temple de Baal-Bérith. Pendant la période des Juges Sichem fut quelque temps la résidence de l'usurpateur Abimélech, dont la mère et le frère demeuraient à Sichem même (1). C'est là que du haut du mont Garizim Joatham adressa aux Sichémites la parabole connue de l'olivier (2). A la suite d'une sédition la ville fut conquise par Abimélech, qui la ruina de fond en comble et y sema du sel (3). Elle se releva néanmoins, car David en parle dans ses psaumes (4). Elle fut probablement une cité importante au temps de Salomon, puisque, à la mort de ce prince, les états du royaume s'y réunirent pour imposer des conditions à son successeur Roboam. Celui-ci les ayant rejetées, ce fut encore à Sichem que Jéroboam, fils de Nabat, de la tribu d'Éphraïm, fut proclamé roi des dix tribus. Jéroboam fixa sa résidence à Sichem, qu'il fit reconstruire (5); mais il ne semble pas qu'il y demeura longtemps, car au chapitre 14, 17, Thirza est déjà désignée comme sa résidence nouvelle. Après l'exil Sichem devint la capitale des *Samaritains*, qui avaient un temple particulier et un culte spécial au mont Garizim (6). Ce temple fut détruit par Jean Hyrcan, 129 ans av. J.-C. (7), mais le culte se maintint parmi les Samaritains. Ceux-ci, odieux dès l'origine aux Juifs, le devinrent encore davantage à la suite de cette aberration religieuse; les Juifs évitaient tout contact avec eux, et le nom de Samaritain était une injure à leurs yeux. Les Juifs apostats étaient accueillis par les Samaritains et trouvaient auprès d'eux refuge et appui (8).

D'après certaines interprétations le

(1) *Gen.*, 12, 6, 7.
(2) *Ib.*, 34, 1 sq.
(3) *Ib.*, 35, 4.
(4) *Ib.*, 37, 12 sq.
(5) *Jos.*, 17, 7.
(6) *Ib.*, 20, 7; 21, 21.
(7) *Ib.*, 24, 1.
(8) *Ib.*, 24, 32. Cf. *Act.*, 7, 16.
(9) Cf. Robinson, l. c., III, 1, 329.
(10) 9, 27, 46.

(1) *Jug.*, 9, 1 sq.
(2) *Ib.*, 9, 7 sq.
(3) *Ib.*, 9, 45.
(4) *Ps.* 59, 8.
(5) III *Rois*, 12, 25.
(6) Jos. Flav., *Antiq.*, XI, 8, 2, 4. Cf. *Néhém.*, 13, 28.
(7) Jos., *Ant.*, XIII, 9, 1; *Bello Jud.*, 1, 2, 6.
(8) *Id.*, *Ant.*, XI, 8, 2, 4.

nom de *Sichar* ou *Sychar*, qui paraît dans S. Jean, 4, 5, et qui doit être identique avec Sichem (Σιχάρ, d'après d'autres cod. Συχάρ), exprimait le mépris qu'avaient les Juifs pour les Samaritains. Ainsi, suivant Lighfoot (1), le nom proviendrait de שֵׁכָר, boisson enivrante, ou de שִׁכּוֹר, ivre, et signifierait, par une allusion caustique au texte d'Isaïe, 28, 1, 7, ville d'ivrognes. Suivant Reland (2) Sichem se rapporte à שֶׁקֶר (mensonge) (le ק étant devenu un X), et fait allusion au culte mensonger des Samaritains (3). D'après cela le nom serait contemporain du culte samaritain; il pouvait, au temps des Apôtres, avoir perdu ce qu'il avait d'odieux et être devenu l'appellation habituelle de la ville de Sichem, comme cela arrive si souvent pour les noms de lieux, de rues, de places, etc. (4).

Hengstenberg (5) considère Sichar comme une simple transformation de Sichem, dans la bouche de l'Évangéliste, désignant la religion et le culte samaritain comme une fraude et un mensonge. Olshausen et Lucke voient dans Συχάρ une corruption accidentelle de l'ancien nom de Sichem, attendu que les liquides de l'alphabet se transforment facilement et s'échangent souvent dans la prononciation.

Sans rien décider quant à l'origine et à la signification du nom de Sichar et à son rapport avec le nom de Sichem, on peut trouver une certaine analogie entre Sichar et Sichem, en ce sens que Sichar était déjà, au temps de S. Jean, un endroit particulier, situé dans la proximité du puits de Jacob, qui doit être considéré comme une portion de l'ancien Sichem; qu'autrefois la vallée étroite s'étendait jusqu'à la proximité du puits, mais qu'après sa ruine elle se restreignit à la partie septentrionale de la vallée où elle se trouve aujourd'hui, tandis que des ruines du sud sortit un lieu nommé Sichar. On résout par là les difficultés qui résultent de l'opinion de l'identité absolue des deux localités et on a pour cela des motifs décisifs. En effet on comprend alors pourquoi S. Jérôme déclare identiques Sichem et Sichar (1), tandis que dans l'*Onomasticon* il distingue Sichar de Sichem et dit avec Eusèbe : *Sichar, ante Neapolin* (*Sichem*), *juxta agrum quem dedit Jacob Josepho.* En admettant cette solution il ne reste pas de difficulté non plus pour savoir si Néapolis occupe aujourd'hui la place de l'ancien Sichem ou non (2).

Voici quelques-uns de ces motifs :

1. L'Écriture; car il est dit dans S. Jean, 4, 5, que Συχάρ était près de l'héritage que Jacob donna à son fils Joseph : πλησίον τοῦ χωρίου ὃ ἔδωκεν Ἰακὼβ Ἰωσὴφ, τῷ υἱῷ αὐτοῦ, et verset 6 : ἦν δὲ ἐκεῖ πηγὴ τοῦ Ἰακώβ; or il y avait là la fontaine de Jacob, et cependant le Sichem actuel (qui existait alors aussi) est, d'après Robinson (3), éloigné de plus d'une demi-lieue du puits et du champ de Jacob. Puis, dans les Actes des Apôtres, 7, 15, 16, le diacre Étienne nomme la ville de son nom de Sichem.

2. La distinction déjà citée que fait S. Jérôme dans l'*Onomasticon* et ce qu'il dit à l'article *Sichem : Sichem... civitas Jacob, nunc deserta est. Ostenditur autem in suburbanis Neapoleos juxta sepulcrum Joseph.*

3. L'*Itinerar. Hierosol.*, 333 *p. Chr.* compte de Néapolis à Sichar mille pas, *mille passus.*

4. Le nom et le lieu se sont jusqu'à

(1) *Horæ Hebr.*, p. 938.
(2) *Dissert. Miscell.*, I, 141.
(3) *Habac.*, 2, 18. *Sir.*, 50, 26 (28). *Testam*, 12 *Patriarch*, p. 564.
(4) Winer, *Lex. de la Bible*, 2ᵉ éd., art. *Sichem*, note.
(5) *Authenticité du Pent.*, I, p. 25.

(1) *Epitaph. Paulæ*, p. 703.
(2) Robinson, l. c., III, 1, 343.
(3) L. c., III, 1, 329, etc.

ce jour conservés dans le village Askar (1), qui est à une demi-lieue de Néapolis (l'ancien Sichem). Le missionnaire Wolcott (2) dit : « Askar et Bélad, deux petits villages, sont situés là où la vallée de Nablus (Sichem) s'ouvre vers l'orient, Askar au nord, Belad au sud. » Dans Quaresmius (3) Askar paraît sous le nom d'Istar, et Brocard parle déjà d'un *oppidum desertum et dirutum*, à deux portées d'arc de Néapolis, à côté du puits de Jacob. Berggren (4) alla de l'est vers Nablus, et arriva dans la plaine *Sahel-el-Asgar* (champ de Jacob) et près de la source de Sichem II, *Ain el Asgar*.

5. Il n'est pas vraisemblable que la Samaritaine de S. Jean (5) aurait été chercher de l'eau à une demi-lieue d'une ville riche en sources et en eaux vives. Abulféda dit déjà (6) : *Scatet Neapolis rivis manantibus. — Aquis vel maxime abundat, fontibus ubique per plateas viasque publicas passim parturientibus* (7). Sous la domination des Romains la ville de Sichem proprement dite reçut le nom de *Flavia Neapolis*, ou simplement *Neapolis*, en l'honneur de l'empereur Vespasien, qui avait restauré la ville, probablement très-endommagée par les conséquences de la guerre, ou lui avait accordé quelque autre faveur (8). Ce nom se présente pour la première fois dans Josèphe (9), puis dans Pline (10) et Ptolémée (11). On peut voir, sur les monnaies de Néapolis, Eckhel (1), Mionnet (2), Reland (3). Les Arabes nomment Néapolis نابلس, *Nabulus*, d'où *Nablus* ou *Nâplus* chez les Islamites. Quant au nom de Μαβορθὰ ou *Mamortha*, qui paraît dans Josèphe (4) et Pline (5), on n'a rien de certain. Si l'on suppose que c'est un nom historique important, on peut le comparer au *Moreh* biblique (6). D'après le témoignage de Josèphe, de son temps Sichem avait une plus grande population que celle de la ville actuelle, et les habitants, connus sous le nom de Samaritains, ne semblent pas avoir été moins hostiles aux Romains que les Juifs (7). Il n'en est pas question dans la guerre de la Judée; mais deux cents ans après Jésus-Christ, sous Septime Sévère, la ville fut privée de ses droits parce qu'elle avait, dit Spartianus (8), pris les armes en faveur de Niger, rival de Sévère, *quod pro Nigro (Severi æmulo) diu in armis fuerant.*

Le culte samaritain fut continué sur le Garizim, quoique le temple fût détruit, dans une chapelle provisoire, où se trouvait l'autel (9).

Le Christianisme s'introduisit dans Sichem durant la vie de Notre-Seigneur (10), et dès le temps des Apôtres il s'y forma une communauté chrétienne (11). S. Justin Martyr, apologiste du second siècle († 163), était né dans cette ville (12). Sichem eut de bonne

(1) Scholz, *Voyage dans le pays*, etc., 267.
(2) *Biblioth. sacra*, 1843, n. 1, p. 74.
(3) II, 808.
(4) II, 267.
(5) 4.
(6) *Tab. Syr.*, 9.
(7) *Cotovic.*, 341. Cf. Raumer, *Palestine*, 3e éd., p. 146, note.
(8) Cf. Robinson, l. c., II, 676.
(9) *Bello Jud.*, IV, 8, 1.
(10) *H. N.*, 5, 13.
(11) 5, 16.

(1) *Doctrina num.*, III, p. 433 sq.
(2) *Médailles antiques*, t. V, p. 499, suppl. VIII, p. 344 sq.
(3) *Palest.*, 1005 sq.
(4) *Bello Jud.*, IV, 8, 1.
(5) *H. N.*, V, 13.
(6) *Gen.*, 12, 6, אֵלוֹן מוֹרֶה. Cf. Reland, *Dissert. miscell.*, I, p. 137 sq.
(7) Jos., *Ant.*, XVIII, 4, 1, 2; *Bello Jud.*, III, 7, 32.
(8) *In Sept. Sev.*, c. 16.
(9) *Voy.* SAMARIE, SAMARITAINS.
(10) *Jean*, 4, 39-42.
(11) *Act.*, 8, 25; 9, 31; 15, 3.
(12) Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 12.

heure un siége épiscopal; on lit la signature de ses évêques dans les actes des conciles d'Ancyre et de Néocésarée (314), du 1er concile de Nicée (325), et de celui de Jérusalem (536). Après 474, sous le règne de Zénon, les Samaritains y excitèrent une persécution contre les Chrétiens (1); elle se renouvela sous Anastase et Justinien. En 529 la persécution se répandit sur toute la Palestine et enveloppa la population de Sichem (2). Depuis le moment où elle fut prise par les Mahométans (3) jusqu'aux croisades nous n'entendons plus parler de Néapolis, sauf quelques rares et vagues récits des pèlerins. Immédiatement après la prise de Jérusalem, Tancrède, appelé par les Chrétiens de Néapolis, s'empare de cette ville sans coup férir, et elle reste entre les mains des Chrétiens, à quelques interruptions près, jusqu'en 1244, époque où elle tomba au pouvoir des Mahométans. Aujourd'hui Néapolis est la capitale d'un district de ce nom, comprenant à peu près 100 villages (4), dont la population monte, d'après les données de Robinson, de 1838 (5), en tout à 8,000 âmes, savoir : 500 Chrétiens grecs, 150 Juifs, 150 Samaritains (les seuls d'Orient), et 7,200 Mahométans. L'évêque chrétien de Nablus dépend de la juridiction du patriarche de Jérusalem et demeure dans cette dernière ville. Ses habitants s'occupent principalement de la fabrication des cotonnades et du savon ; ils sont d'un naturel inquiet et guerroyant. Clarke décrit ainsi la ville actuelle (6) : « La vue de Nablus nous surprit fort ; nous ne nous attendions

(1) Reland, *Palest.*, p. 673.

(2) *Cyrilli Scythopol. Vita S. Sabæ*, p. 70 sq., in *Colelerii Eccl. Græcæ Monum.*, t. III, p. 339 sq. Reland, *Palest.*, p. 674. Le Quien, *Oriens Christ.*, p. 190 sq.

(3) Abulféda, *Annales*, éd. Adler, t. I, p. 229.

(4) Scholz. l. c., p. 264.

(5) L. c., III, 1, p. 335.

(6) *Travels*, t. IV, p. 266.

pas à rencontrer une ville aussi considérable en nous rendant à Jérusalem. Elle semblait la capitale d'un grand et riche pays et offrait en abondance toute espèce de provisions. On nous vendait du pain blanc dans les rues, et ce pain était meilleur qu'en aucun autre endroit de l'Orient. Il n'y a rien de plus beau dans la Terre-Sainte que la vue de Nablus et de ses environs. Quand le voyageur descend des collines qui avoisinent la ville celle-ci lui apparaît tout entourée de bosquets parfumés, à moitié cachée par de ravissants jardins et des arbres magnifiques qui ombragent la vallée où s'encadre la ville.

« Le commerce paraît florissant parmi les habitants de Nablus. Leur principale occupation est la fabrication du savon ; ses manufactures en fournissent au loin ; les marchandises sont emportées à dos de chameau. Le matin qui suivit notre arrivée nous rencontrâmes des caravanes qui venaient de Kahira, et nous en vîmes d'autres qui se reposaient sous de grandes plantations d'oliviers, près des portes. Le voyageur qui va visiter les vieux fossés qui sont dans le voisinage de cette ville (dans les flancs du mont Hébal) peut voir les places où reposèrent les restes de Joseph, d'Éléazar et de Josué (1). »

On montre encore, à une demi-lieue de Nablus, à l'endroit désigné également plus haut, le *puits de Jacob*, la place où le Sauveur entretint la Samaritaine (2). Les Juifs, les Chrétiens, sauf Eusèbe, et les Musulmans sont d'accord pour désigner ce lieu, ainsi que le tombeau de Joseph, et l'on a d'autant moins de raison de douter de l'exactitude de leur témoignage qu'on ne peut pas admettre que, depuis l'apôtre S. Jean jusqu'à Eusèbe, on ait pu oublier un endroit

(1) *Josué*, 24, 32, 33 ; 29, 30. Cf. Richter, *Pèlerinages*, p. 56.

(2) *Jean*, 9, 4.

dont le souvenir s'était conservé, à travers tant de générations, depuis Jacob jusqu'à Jésus-Christ. S. Jérôme, dans ses lettres sur Ste Paule, dit que cette pieuse Chrétienne visita vers 404 l'église élevée à cet endroit (1). Cette église paraît avoir été bâtie dans le courant du quatrième siècle, mais non par Ste Hélène. Antoine Martyr la visita à la fin du sixième siècle, Arnulphe vers la fin du septième; il rapporte qu'elle est bâtie en forme de croix; S. Willibald la visita encore au huitième siècle (2). Il paraît cependant qu'elle fut détruite avant les croisades, car les voyageurs n'en parlent plus à dater du douzième siècle; tout au plus rappelle-t-on que ses ruines se voient près du puits de Jacob.

Le puits est également abandonné, mais il est toujours visité par les voyageurs. Robinson le vit, mais il n'y descendit pas (3). Il raconte, ainsi que Maundrell, à la date du 4 mars (4), qu'on peut facilement ne pas voir ce puits, dont l'ouverture est bouchée par de grandes pierres. D'après Maundrell on n'y descend qu'avec beaucoup de peine; on parvient à une voûte transformée en chapelle, dans laquelle se trouvait, d'après Boniface de Raguse, en 1555, et Quaresmius, en 1616, un autel sur lequel les Latins d'abord, plus tard les Grecs célébrèrent pendant une certaine période tous les ans le saint Sacrifice.

Dans le sol de cette chapelle se trouve une autre ouverture, qui est couverte d'une pierre large et plate, et qui est, à proprement parler, l'embouchure véritable du puits.

Le puits a une profondeur de 35 mètres, de 33 suivant d'autres, et 3 mètres de diamètre. L'eau, à cette époque (c'était en mai), avait 5 mètres de haut.

On rencontre dans les environs de Nablus un village nommé *Salem*, qui pourrait être le *Salem* dont parle la Genèse, 33, 18 (1).

Cf. Raumer, *Palestine*, 3e éd., p. 144, note 128, et Strauss, l. c., p. 415.

SICHOR ou **SIHOR**, שִׁיחוֹר. On pourrait, d'après l'étymologie, qui veut dire *ruisseau noir*, de שָׁחַר, *être sombre, noir*, nommer ainsi toute eau courante dont les flots sont troubles et noirâtres; mais l'Écriture n'appelle de ce nom que trois courants d'eau :

1. *Sichor Labanath* (לִבְנָת, Vulgate, *Sihor* et *Labanath*), formant la limite sud-ouest de la tribu d'Aser (2). Depuis Michaëlis on prenait habituellement le Bélus, dont l'embouchure est à Acco (S. Jean-d'Acre), et qu'on appelle aujourd'hui Bahr-Naaman, pour le Sihor, dont le sable fin sert à fabriquer le verre.

Mais le Bélus n'est pas un fleuve noirâtre, il ne forme pas la frontière de la tribu d'Aser, et Sichor est, dans Josué (3), relié immédiatement au Carmel, qui est à quelques lieues d'Acco; il faut par conséquent penser au Nahr el Mélik, qui naît près de Cana, court assez directement de l'est à l'ouest, et tombe près du Carmel dans le Cison.

2. Le Sichor d'Égypte (4), *fluvius turbidus, qui irrigat Ægyptum* (5), ou le fleuve d'Égypte, נַחַל מִצְרַיִם (6), qui limite au sud la Terre promise, tandis que la frontière septentrionale s'étend jusqu'à Hamath. C'est le Nahr el Arisch actuel, environ à huit milles sud de Gaza, dans lequel une foule de

(1) Hier., ep. 86, *Epist. Paulæ*, p. 676, ed. Mart.
(2) Cf. Reland, *Palest.*, p. 1007.
(3) L. c., III, p. 329.
(4) P. 82. Quaresmius, II, 801. Arvicus, II, 66. Thompson et Buckingham, I, 448. Strauss, *Sinaï et Golgotha*, 3e éd., p. 416.

(1) Robinson, l. c., III, 1, 322.
(2) *Jos.*, 19, 26.
(3) 19, 26.
(4) 1 *Paral.*, 13, 5.
(5) *Jos.*, 13, 2.
(6) *Id.*, 15, 4, 47. II *Par.*, 7, 8. *Is.*, 27, 12.

wady des arides montagnes voisines déversent leurs eaux pluviales, ce qui en hiver le rend assez considérable et le laisse presque à sec en été. L'expression positive עַל־פְּנֵי (1), entre autres, empêche d'admettre avec Génésius que ce soit le Nil.

3. Isaïe, au ch. 23, 3, et Jérémie, au ch. 2, 18, en revanche nomment certainement le Nil. Le poëte sacré l'appelle Sichor à cause de ses eaux bourbeuses, de son limon noirâtre; en outre, dans Isaïe, 23, 3, l'allitération des mots סחר et סְחֹר permettait facilement de prendre l'un de ces mots pour l'autre. Cependant la Vulgate a raison de traduire le mot sichor par *fleuve* en général, car ce n'est là qu'une désignation poétique, comme quand les poëtes grecs appellent le Nil Μέλας, le Noir, ou quand Virgile dit *Nigra arena* (2). Du reste, le nom spécial יְאֹר ou Νεῖλος (sanscrit *Nilas*, bleu foncé) se rapporte également à la couleur noirâtre des eaux de ce fleuve. S. MAYER.

SICILE. *Voyez* ITALIE.

SICILES (ROYAUME DES DEUX-). Nous ne le considérons qu'au point de vue ecclésiastique, en nous arrêtant sur les principaux siéges de cet antique royaume chrétien.

NAPLES. Il est dit dans le Martyrologe romain, au 3 août : « A Naples, en Campanie, S. Aspren, évêque, qui, guéri d'une maladie par S. Pierre, fut baptisé et institué évêque de cette ville. » D'après ce texte ancien Naples est une des Églises dont la fondation remonte au temps apostolique, et ce qui rend la tradition du Martyrologe romain tout à fait digne de foi, c'est d'une part l'importance de Naples, qui était une des cités les plus considérables de la péninsule, d'autre part sa position à l'est de Rome, par conséquent dans la direction d'où venaient nécessairement les messagers évangéliques de la Galilée.

On cite parmi les anciens évêques de cette ville, du temps de l'arianisme, les noms de *Fortunatus*, *Maxime*, *Zosime*. La proximité de Rome, centre de la Chrétienté, l'autorité métropolitaine du chef suprême de l'Église sur les provinces suburbicaires, par conséquent sur la Campanie, dans laquelle se trouvait Naples, empêchèrent cette ville d'être élevée plus tôt à la dignité métropolitaine. Ce fut Grégoire le Grand (590-604) qui érigea Naples en archevêché. Dans la *Notitia Leonis*, de 891, Naples est nommée en premier lieu parmi les vingt-deux Églises de la Campanie ; dans la *Notitia Cœlestini*, de 1223, on cite déjà cinq évêques suffragants : *Aversanus*, *Nolanus*, *Puteolanus*, *Cumanus*, *Isclanus* ou *Insulanus*.

L'église métropolitaine de Naples est aujourd'hui dédiée à S. Janvier, évêque de Bénévent, qui subit le martyre sous Dioclétien, avec plusieurs autres ecclésiastiques, à Pouzzoles (*Puteoli*), et dont les ossements furent apportés à Naples. Cette cathédrale fut élevée sur les ruines d'un ancien temple d'Apollon, sous Charles d'Anjou, vers 1280. Elle a été administrée par beaucoup d'hommes considérables, et depuis plusieurs siècles l'archevêque de Naples est presque toujours revêtu de la pourpre romaine. Les Églises suffragantes de Naples sont : *Ischia*, *Nole*, *Pouzzoles*, *Acerra* unie à *Sainte-Agathe des Goths*. On lit dans le *Dizionario statistico de comuni del regno delle Due Sicilie*, Napoli, 1850, que le diocèse de Naples s'étend au delà de la ville sur quarante-deux communes. Le même dictionnaire donne les chiffres suivants : la population de Naples, y compris les étrangers, etc., s'élève à 444,367 âmes ; la population des localités situées hors

(1) *Jos.*, 13, 2.
(2) *Et viridem Ægytum nigra fecundat arena. Géorg.*, 4, 291. Cf. Servius, ad h. l.

de Naples, mais appartenant au district de ce nom, monte à 82,965 âmes; celle du district de Censoria à 120,776; de sorte que, les étrangers non compris, le diocèse de Naples peut compter une population de 616,071 individus, dont tout au plus 3,000 non catholiques (protestants, juifs, etc.), et par conséquent 613,000 fidèles.

Naples a une université. Cette université, dit Hurter (1), ne doit pas, comme les autres, son origine à l'Église; elle a été créée par la puissance civile; elle fut fondée en 1224 par l'empereur Frédéric II. Naples avait sans doute toujours eu des écoles savantes; mais Frédéric conçut la pensée de fonder un établissement dans lequel on enseignerait à la fois toutes les sciences et tous les arts libéraux. Il y fut déterminé par la grandeur de la ville, la beauté de sa position, la douceur de ses mœurs, la facilité de s'y procurer toutes les nécessités de la vie par terre et par mer, l'avantage de ne pas exposer les jeunes Napolitains aux dangers des longs voyages. Il y appela des savants de tous les pays qui s'étaient fait un nom, en leur assurant des honoraires convenables. Il garantissait aux jeunes gens qui viendraient de l'étranger sûreté pour leur personne et leur avoir, les libérait de tout impôt et de tout service, leur accordait des supérieurs choisis par eux, fixait le loyer des logements, chargeait certaines personnes de faire des avances d'argent à des conditions faciles; mais il fut en même temps le premier prince qui introduisit, cinq cents ans plus tôt que partout ailleurs, la contrainte universitaire, inconciliable avec l'idée vraie de la liberté et la juste appréciation de la dignité de la science.

Le passage du décret impérial, tiré de Pierre des Vignes (1), qui fait naître la dernière réflexion de Hurter, est celui-ci : *Omnes qui studere voluerint in aliqua facultate vadant Neapolim ad studendum, et nullus ausus sit pro scholis extra regnum exire, vel infra regnum in aliis scholis addiscere vel docere; et qui sunt de regno extra regnum in scholis usque ad festum S. Michaelis proximum venturum sine moræ dispendio revertantur.*

Salerne est l'Église la plus importante du royaume après celle de Naples. Le nom de *Salernum* se trouve déjà dans les plus anciens registres de l'Église, quoiqu'on ne puisse pas facilement établir quel en fut le premier évêque. Il n'est pas moins difficile de déterminer exactement le moment où Salerne devint un archevêché; ce qui est constant, c'est que ce fut dans la seconde moitié du dixième siècle. Quelques auteurs donnent l'année 974 comme celle de l'érection de Salerne en archevêché et attribuent cette mesure à Boniface VII; mais Boniface VII était un antipape. Ughelli pense que Salerne fut érigé en métropole en 984, par Benoît VII (ou VIII ?). Le premier archevêque se nommait *Amatus*. Quoi qu'il en soit, l'époque paraît à peu près fixée, et il résulte, de ce qu'à dater de ce moment Salerne fut toujours reconnu comme métropole, que cette érection a dû être ordonnée par un Pape légitime, comme l'indique la *Notitia Cœlestini*, dans laquelle Salerne est cité comme métropole, entre Bénévent et Amalfi, avec sept suffragants. Aujourd'hui la métropole de Salerne s'étend sur 78 communes, formant le district de Salerne. La résidence archiépiscopale a une population de 17,296 âmes.

Le royaume des Deux-Siciles est de tous les États catholiques du monde

(1) *Hist. du Pape Innocent III*, Hambourg, 1844, t. IV, p. 559 et 560.

(1) Petr. Vin., ep. III, 11.

celui qui compte le plus d'évêchés. Tandis que l'empire britannique n'en a que 98 dans toutes ses possessions des quatre parties du monde; tandis que l'empire français, également étendu sur toutes les contrées du globe, n'en a que 88; que l'empire d'Autriche n'en compte que 78, le royaume des Deux-Siciles en a 103. Le grand nombre des diocèses a fait sourire plus d'un esprit fort, oubliant que l'homme est partout homme, c'est-à-dire qu'il a toujours besoin d'être ramené au vrai au moyen de ce qui frappe ses sens. La Providence a voulu qu'à travers le cours des siècles, dans la plupart des contrées où le Christianisme a pu pénétrer, d'un grain de sénevé sortît un arbre immense, et que le successeur d'un évêque, qui commença par réunir dans une petite église rustique trois ou quatre prêtres, 4 à 500 néophytes, devînt, hors d'Italie, un prince de l'Église, ayant souvent sous ses ordres un millier de prêtres et un demi-million de fidèles.

L'étendue des diocèses en général a été fort utile à l'Église; elle frappe la multitude, et l'évêque lui paraît grand en proportion de l'immensité de son ressort et de sa population. Au contraire, en Italie, les diocèses sont d'une étendue médiocre, et c'est la grandeur du Pape qui ressort davantage aux yeux de la multitude. Cependant il ne faut pas se faire une notion fausse des diocèses d'Italie.

Le royaume des Deux-Siciles a une population de 8,507,470 âmes; 2,032,395 appartiennent à la Sicile proprement dite. Il y a 3,258 communes, dont 346 appartiennent à la Sicile. Sur ces 3,258 communes il y en a 133 qui sont dans le ressort religieux d'évêques non napolitains; 90 sont sous la juridiction de l'archevêque de Bénévent, 11 sous celle de l'archevêque de Spolato, 29 sous l'évêque d'Ascoli, 2 sous l'évêque de Montalto, et enfin 1 sous l'évêque de Ripatransone, toutes par conséquent sous l'autorité d'évêques appartenant aux États limitrophes du Pape. Quant aux autres 3,123 communes, qui sont partagées entre 103 diocèses épiscopaux et archiépiscopaux, voici la part de chaque diocèse :

	Communes.
Capaccio	147
Chiéti	108
Miléto	97
Salerne	78
Aquilée	78
Nola	75
Cosenza	69
Téramo	67
Messine	59
Marsi	57
Otrante	51
Reggio	49
Naples	43
Patti	39
Girgenti	38
Squilace	36
Aquino	30
Pontécorvo et Sora	30
Catane	28
Montréal	24
Palerme	22
Bavi	22
Lecca	28
Capoue	20

et ainsi de suite, onze diocèses, comme nous venons de le voir, ayant plus de 50 communes, douze entre 50 et 20, et les autres allant en diminuant jusqu'à ce qu'on arrive aux diocèses de

	Communes.
Muro	8
Lacédogna	6
Venosa	4
S. Sévéro et Nocéra de Pagani	3
Gallipolis	1

Il faut remarquer que souvent des villes qui n'ont que des églises collégiales ont une population plus nom-

breuse que les villes où réside l'évêque. Ainsi Foggia, capitale de la Capitanate, a une population de 23,955 habitants; elle appartient au diocèse de Troja, ville qui n'a que 4 à 5,000 habitants; Campobasso, chef-lieu de la province de Molise, qui a 10,099 âmes, appartient au diocèse de Bojano, ville de 3,000 âmes. Ainsi Barletta a 22,000, Otlajono 14,000, Monté San Angélo 13,000, Arpino 12,000, dans le royaume de Naples; ensuite Raguse en a 21,500, Modica 26,000, Tromini 19,000, et ce ne sont pas des résidences épiscopales. En déduisant la population du diocèse de Naples, on a une moyenne, pour les 102 diocèses restants, de 77,000 fidèles. Mais dans le royaume de Naples plusieurs diocèses dépassent ce chiffre; ainsi le diocèse de Capaccio, qui a 147 communes, formant le district de Sala, avec une population de 90,361 âmes; le district de Vallo, avec 98,911 habitants; une partie du district de Campagna, avec 50,000 habitants, district dans lequel se trouve la ville épiscopale, le diocèse de Capaccio a, disons-nous, une population de plus de 240,000 fidèles. L'archevêché de Messine, en Sicile, dont la capitale a 93,074 habitants, compte dans le district entier 168,259 habitants, dans celui de Castroréalé, qui lui appartient, 69,555, en tout 237,844 fidèles. Le diocèse de Girgenti, également en Sicile, dont la résidence épiscopale a 18,456 habitants, compte dans le district même 138,960, dans celui de Birona 47,085, dans celui de Sciacca 45,895, en tout 231,940 fidèles. L'archevêché de Palerme, dont la ville a 161,555 habitants, et qui a dans son proche voisinage un autre siége archiépiscopal, Monréale, forme avec celui-ci trois districts : Palerme, avec 271,119 habitants; Termini, 88,460, et Corléoné, 47,823; de sorte qu'il y a en somme 407,402 habitants, et, par conséquent, en moyenne, pour chaque diocèse, plus de 200,000 fidèles. Le diocèse de Catane a 152,345 habitants, Noto 167,996, Mazzara 107,713, Piazza 107,292, Palto 111,672 habitants, etc.

CH. DE SAINT-ALOYSE.

SICILIENNE (MONARCHIE). *Voyez* MONARCHIE SICILIENNE.

SICILIENNES (VÊPRES). *Voyez* VÊPRES SICILIENNES.

SICKINGEN (FRANÇOIS DE) naquit le 1er mars 1481 dans le château de Sickingen, situé dans le Kraichgau, non loin de Bretten ou Brettheim (1). On rencontre le nom du château de Sickingen dès 935. Schweikart, père de Fr. de Sickingen, grand-maître d'hôtel de l'électeur palatin et colonel d'un régiment, assista, dans la guerre de la succession de Landshut, en 1504, au siége de Landshut, avec son compagnon d'armes, Götz de Berlichingen. Celui-ci y perdit la main droite, Schweikart de Sickingen y laissa la vie. Son fils, doué de beaucoup d'intelligence et de franchise, gagna l'estime particulière de l'empereur, qui le nomma conseiller de l'empire et chambellan. Habitué dès sa jeunesse aux hasards de la guerre, dont il faisait son unique métier, il trouva diverses occasions de se signaler par sa bravoure et devint rapidement colonel. Quiconque avait à se plaindre de quelque vexation commise par une ville impériale ou à exiger une créance d'un personnage puissant et récalcitrant, et se sentait trop faible pour se faire rendre justice, remettait sa cause entre les mains de Sickingen, qui se constitua le protecteur des opprimés, ce qui l'entraîna, il est vrai, assez souvent à devenir oppresseur à son tour.

En 1513 une vive collision ayant éclaté à Worms entre les bourgeois et

(1) Ville du grand-duché de Bade, à 42 kil. S. de Heidelberg.

le conseil municipal, au point que la chambre de justice impériale fut obligée de se transporter à Spire et que plusieurs habitants et membres du conseil furent chassés de la ville, Sickingen se chargea des intérêts des bourgeois évincés, prit, suivant le mode du temps, des troupes à sa solde, menaça la ville et lui demanda le rappel des exilés. Il rédigea ces exigences dans un acte qu'il envoya à Worms et qui parut imprimé en 1515. Sickingen fut déclaré perturbateur de la paix publique, mis au ban de l'empire, ce qui ne l'empêcha pas de continuer à assiéger Worms, à attaquer le duc de Lorraine, qu'il bloqua dans Metz et obligea de payer à ses soldats un mois de solde et à lui-même 30,000 florins en or pour prix de sa rançon. A son retour Sickingen attaqua Mayence, assiégea Darmstadt et Hesse, obtint, par l'intervention de Frédéric, margrave de Bade, qu'on lui payât 30,000 florins et que l'affaire fût pacifiquement arrangée par l'empereur à la diète de Mayence.

Vers 1521 il marcha avec le comte de Nassau contre la France, enleva six forts du comte d'Aremberg, qui s'était rangé du côté des Français, envahit la Picardie, prit Bouillon et assiégea en Champagne la forteresse de Mézières, d'où il fut obligé de décamper sans avoir rien obtenu, la maladie s'étant mise parmi ses soldats. Plus tard, sous prétexte de mener à l'empereur des troupes contre les Français, il prit à sa solde 10,000 fantassins et 2,000 cavaliers, tomba avec cette petite armée sur les possessions de l'électeur de Trèves, avec lequel il était en conflit parce que celui-ci ne voulait pas mettre en liberté quelques bourgeois pour lesquels Sickingen avait fourni caution, mit le siége devant Trèves, mais fut repoussé par l'électeur et ses alliés, l'électeur Louis du Palatinat et le landgrave Philippe de Hesse, et forcé de se rendre, après une courageuse défense, dans son château de Landstuhl, près de Kreuznach, où il s'était enfermé. Sickingen, qui, pendant le siége, avait été grièvement blessé, mourut au bout de quelques jours, le 7 mai 1523. Les châteaux de ses amis, surtout celui d'Ebernbourg, réputé imprenable, furent également enlevés d'assaut, et ce ne fut que vingt ans après que les héritiers de Sickingen purent rentrer, par un compromis, dans le vieux castel de leurs pères.

François de Sickingen laissa cinq fils : *Georges-Guillaume d'Odenbach*; *Reinhard de Landstuhl*, lignée qui s'éteignit au dix-septième siècle; *François*, qui propagea la lignée des *Sickingen* et transmit le titre de baron à sa race; *Jean Schweikart*, souche de la lignée d'*Ebernbourg*; *Frédéric*, père de la lignée de *Hohenbourg*.

Sickingen se montra dans l'origine très-hostile à Luther, mais plus tard il devint son ami et son protecteur. Il l'invita même un jour à s'arrêter dans son château, au moment où Luther se rendait à Worms; mais le réformateur refusa, parce qu'il désapprouvait la conduite générale de Sickingen. Néanmoins celui-ci mit une grande ardeur à propager la réforme dans les contrées du Rhin; il recueillit les moines et les religieux qui s'évadaient des couvents, et hébergea pendant deux ans Ulric de Hutten dans son château d'Ebernbourg, de la manière la plus généreuse. Quoiqu'il ne fût pas savant Sickingen aimait beaucoup les hommes de science. On a de lui : *Enseignement sur quelques articles de foi* (1), et une dissertation sur cette question : *Peut-on conseiller aux princes du saint-empire romain, qui protestent, de conclure avec le Pape une paix générale ou particulière?*

(1) Burcard, *Comment. de Ulr. Hutteni vita*, p. II, p. 128.

Thomas-Hubert Léodicis a décrit la guerre de Sickingen contre l'électeur de Trèves. Gaspard Sturm, témoin oculaire et héraut d'armes au moment de la prise des châteaux de Sickingen, a donné un récit détaillé de cet événement.

Cf. Spangen, t. II, p. 44; Seckendorf, *Hist. du Luthéranisme*, P. 1, p. 269; Jöcher, *Dict. des Savants*, p. 4, p. 569; Stumpf, *Chron. suisse*, t. VI, c. 25. BAUMGÆRTNER.

SIDON, Σιδών, צִידֹן, ancienne et fameuse ville de commerce phénicienne. Elle était située à cinq milles géographiques de Tyr, à dix milles géographiques de Béryte, non loin du Liban, qu'une plaine de deux lieues sépare de la mer. De toutes les villes de Phénicie, Byblos peut-être excepté, Sidon parvint la première à la richesse et à la puissance, cultivant les arts en même temps que le commerce. Les plus anciennes et les plus considérables colonies des Phéniciens, par exemple, Hippone, Citium, la vieille Carthage ou Cambe, et avant tout Tyr, furent des colonies de Sidon, et, chose étonnante, ont été fondées presque en même temps (vers le temps de la prise de Troie, dans le douzième ou treizième siècle av. J.-C.). Jusque-là, et pendant longtemps, en nommant Sidon on nommait la Phénicie en général; la civilisation, l'architecture, l'industrie sidonienne représentaient celles des Phéniciens. C'est ce que la littérature profane démontre aussi bien que l'Écriture sainte. Homère (1) parle des toiles de Sidon, tout comme le troisième livre des Rois (2) et le premier des Paralipomènes (3) rappellent les maîtres de Sidon qui aidèrent à bâtir le temple de Jérusalem. Le commerce

(1) *Iliade*, VI, 289; XXIII, 743. *Odyss.*, XV, 115.
(2) 5, 6.
(3) 22, 4.

étendu de Sidon se comprend de lui-même (1).

Sidon était la limite de Canaan (2); Jacob mourant nomme Sidon (3), ainsi que Moïse (4). Josué (5) l'appelle la grande. Les frontières septentrionales d'Aser allaient jusqu'à Sidon et devaient embrasser, sinon la ville, du moins tout le territoire qui en dépendait. Mais Israël ne put jamais soumettre les Sidoniens (6), et au contraire fut de temps à autre opprimé par eux (7).

La ville de Lais (Leschem), conquise par la tribu de Dan, et qui était une colonie sidonienne, était trop éloignée de la capitale pour pouvoir être protégée par elle (8). Du reste les Sidoniens avaient pour règle, comme le prouve le livre des Juges, de faire tranquillement leur lucratif commerce et d'être en relations amicales avec tout le monde.

La ruine de Troie et la fondation de plusieurs colonies qui en résulta, notamment celle de Tyr (9), qui prospéra rapidement, contribuèrent à faire tomber peu à peu Sidon.

Déjà au temps de David Sidon paraît subordonné à Tyr et avait peut-être le même roi que cette dernière ville, Hiram (10). Le père de Jézabel, Ethbaal (11), est, il est vrai, nommé roi de Sidon; mais Ménandre, dans Josèphe (12), complète la donnée en disant qu'Ethbaal (Εἰθώβαλος) était roi de Tyr et de Sidon, prêtre d'Astarté, parvenu au trône par l'assassinat de son prédécesseur.

(1) Diod. Sic., XVI, 41, 45. *Isaïe*, 23, 2.
(2) *Gen.*, 10, 19.
(3) *Ib.*, 49, 13.
(4) *Deut.*, 3, 9.
(5) 11, 8; 19, 28.
(6) *Jug.*, 1, 31; 3, 3.
(7) *Ib.*, 10, 12.
(8) *Ib.*, 18, 7 sq.
(9) *Voy.* TYR.
(10) III *Rois*, 5.
(11) *Ib.*, 16, 31.
(12) Jos. Flav., *c. App.*, I, 18.

D'après le même auteur (1), lors de l'invasion de Salmanasar Sidon se serait séparé de Tyr et livré au vainqueur, en conservant, jusqu'au temps de la domination persique, un vice-roi particulier (2). Artaxerxès Ochus, contre lequel Sidon se souleva, occupa et ruina la ville (3). C'est ainsi que s'explique comment Jérémie (4) parle des rois de Sidon à côté de ceux de Tyr, et comment Ézéchiel (5) peut de nouveau faire allusion à la dépendance de Sidon à l'égard de Tyr, qui lui fournissait des matelots.

Sidon fut rebâti, reprit de l'aisance (6), mais ne parvint plus à son ancienne prospérité. La ville actuelle de Saida, صَيْدَا, avec 7,000 habitants, conserve le nom et l'emplacement de l'ancienne Sidon. S. Mayer.

SIDONIUS (Michel) s'appelait, de son vrai nom, *Helding*. Il reçut le nom de Sidonius lorsque le Pape Paul III lui conféra le titre d'évêque de Sidon *in partibus*. Quelques auteurs protestants, ignorant ce fait, crurent que ce nom provenait de ce qu'il avait proposé au Pape une mission à Sidon ou de ce que le Pape l'avait dispensé de résider personnellement à Sidon. Sidonius était né de parents pauvres et honorables, en 1506, à Esslingen, en Wurtemberg, suivant les uns; suivant les autres, et ils paraissent avoir raison, à Langen-Denzlingen, situé dans le cercle actuel d'Emmendingen, grand-duché de Bade.

En 1529 il devint maître en philosophie à Tubingue, où il étudia, ainsi que dans plusieurs autres universités, la théologie avec autant de succès que d'assiduité. A dater de 1531 nous le rencontrons à Mayence en qualité de recteur de l'école de la cathédrale, puis prédicateur de la même église. En 1538 l'électeur Albert le nomma coadjuteur, et ce fut à cette occasion que le Pape le créa évêque de Sidon *in partibus*. La faculté de théologie de Mayence récompensa son zèle et son savoir en lui conférant la dignité de docteur en théologie en 1543. Ayant assisté au colloque de Worms, en 1540, il attira sur lui l'attention de Charles-Quint, et représenta pendant quelque temps l'électeur au concile de Trente. Nommé conseiller de l'empereur, il assista aux négociations relatives aux affaires d'Ulm, en 1547, et à la diète d'Augsbourg, en 1548, où le réformateur Wolfgang Musculus fut obligé de lui céder la chaire de la cathédrale. La même année il rédigea, à la demande de l'empereur, avec Pflug et Agricola, l'*Interim* d'Augsbourg (1), affaire difficile et ingrate. L'empereur l'avait en même temps nommé évêque de Mersebourg, et le chapitre l'élut en effet, le 28 mai 1549, l'administrateur antérieur, le duc George d'Anhalt, ayant embrassé le protestantisme et renoncé à sa charge. Sidonius attendait la confirmation de Rome, et ne se dissimulait pas les difficultés d'un poste vivement entamé et compromis par les influences protestantes du dehors et du dedans. Il ne prit possession de son siége qu'en novembre 1550, et se vit tout d'abord obligé, par les intrigues du duc d'Anhalt, de déclarer et de jurer devant Dieu et sa conscience qu'il se conduirait à l'égard de ses sujets de manière à les satisfaire, qu'il ne changerait rien à l'état de la religion telle qu'il la trouvait à son arrivée dans le diocèse, qu'il ne procéderait aux améliorations nécessaires qu'après mûre connaissance de cause, avec le conseil et le consentement de tout son chapitre, et qu'il se

(1) Dans Jos. Flav., *Antiq.*, IX, 4, 2.
(2) Hérod., VIII, 17. Diod., XVI, 42.
(3) Diod., l. c.
(4) 25, 22; 27, 3.
(5) 27, 8.
(6) Mela, I, 12, 2.

(1) *Voy.* Intérim.

montrerait bienveillant et paternel à l'égard des prêtres mariés comme à l'égard de tous ses autres sujets. Les protestants, satisfaits de cette condescendance, fondèrent de grandes espérances sur le nouvel évêque, qui, disait-il, aimait mieux voir le culte protestant que pas de culte du tout dans certaines églises. Il eut recours à tout ce que la douceur peut inspirer de prudence, de ménagements, et ce ne fut que lorsqu'il fut convaincu que ses avances étaient fort inutiles qu'il se mit énergiquement à attaquer l'hérésie. Dès lors il fut honni et calomnié par ceux qui voyaient leurs espérances déçues, et c'est ainsi que le véhément Flacius lui reprocha sa prétendue incontinence, et que la populace protestante admit et répandit la fable, qui eut cours pendant cent ans parmi les *sages* Saxons, qu'il s'était mis au service du diable sous la forme d'un chat.

Il ne paraît pas qu'il assista au concile de Trente en qualité d'évêque de Mersebourg, quoique quelques historiens disent qu'il y fut en 1552 (ce serait toujours fort peu de temps). En 1555 l'empereur le convia à la diète d'Augsbourg, en 1556 à celle de Ratisbonne, en 1557 au colloque religieux de Worms. Ce fut alors, c'est-à-dire en 1558, que l'empereur le nomma membre de la chambre impériale de Spire, ce qui l'obligea à s'absenter de son diocèse et à résider alternativement à Spire et à Vienne, après avoir pris les dispositions nécessaires à l'administration de son diocèse et y avoir institué un conseil administratif. Il fit élever divers bâtiments à Mersebourg et releva les revenus du diocèse. Sidonius fut généreux envers les pauvres, et les étudiants surtout vénérèrent sa mémoire. Il mourut le 30 septembre 1561, à Vienne, et fut inhumé dans l'église Saint-Étienne. On a de lui les ouvrages suivants :

1. *Catechismus Moguntius*, qu'il nomme *Institutio ad Christianam pietatem*, destiné surtout à la jeunesse noble de son diocèse. Ce catéchisme eut de nombreuses éditions. Il fut combattu en 1550 par Flacius, avec sa vivacité ordinaire, dans un écrit intitulé : *Réfutation du Catéchisme du faux évêque de Sidon.*

2. Un volume de *sermons.*

3. *Explicatio paraphrast. missæ.*

4. *Instructio visitatorum* (pour la réforme du clergé).

Cf. Camérar., *Vit. Melancht.*, Chron. Brotuffian. lib. 2; *Observat. Hallenses*, t. I, p. 60; Iselin, *Lexique historique et géogr.*

HAAS.

SIENNE (CONCILE DE) de 1423. Conformément au décret du concile de Constance, sess. XLIX, du 19 avril 1418, un nouveau concile général devait, au bout de cinq ans, se réunir à Pavie, pour continuer l'œuvre de la réforme. Le Pape Martin V et l'empereur, ou plutôt le roi Sigismond, avaient donné leur assentiment à ce décret. Avant l'écoulement du terme marqué le Pape Martin V convia les métropolitains et les évêques à délibérer dans des conciles provinciaux sur des projets d'amélioration qui devaient être soumis au concile général. Il nomma quatre légats chargés de le présider : Donat, archevêque de Crète ; Jacques, évêque de Spolète ; Pierre, abbé de Rosacco, et Léonard, général des Dominicains, leur conféra les pouvoirs les plus étendus, et le droit de transférer, si cela était nécessaire, le concile dans une autre ville d'Italie (1). Si nous ajoutons que le Pape, écrivant à l'archevêque de Trèves, lui parla de la possibilité d'une translation du synode (2),

(1) Raynald, *Contin. Annal. Baronii*, ad ann. 1423, n. 1-3.

(2) Raynald, l. c., n. 1.

nous comprendrons qu'on ait pu facilement soupçonner le Pape d'avoir pensé à la translation du concile même avant son ouverture. L'université de Paris, en effet, sembla reprocher d'avance ce projet au Pape (1). Mais les agitations de la guerre, les nombreux conflits des villes d'Italie, qui dégénéraient souvent en guerres civiles, les épidémies, qui faisaient alors d'affreux ravages, expliquent suffisamment les craintes et les précautions du Pape.

Le concile fut ouvert à Pavie en mai 1423, mais l'assistance fut médiocre. Il y avait 24 prélats allemands, 6 français, 2 bourguignons. Les Anglais étaient plus nombreux ; il y avait très-peu d'Italiens (2).

Le concile avait déjà duré deux mois sans qu'on eût rien décidé encore d'important, lorsque, le 21 juin, l'abbé de Saint-Ambroise de Milan parut devant le synode, au nom de son maître, le duc de Milan, pour offrir aux Pères, au cas où ils voudraient transférer la réunion ailleurs, à cause de l'épidémie qui ravageait Pavie, toutes les villes du Milanais qui leur conviendraient, pour s'y assembler, sauf Brescia et Milan. Les députés des nations se séparèrent des légats, prenant cette proposition en considération, délibérèrent sur le choix d'une ville, et, ne pouvant tomber d'accord, André, évêque de Posen, déclara, au nom de la nation allemande, qu'il fallait abandonner le choix du lieu de la nouvelle réunion aux légats eux-mêmes. Les évêques Philibert d'Amiens et Richard de Lincoln se prononcèrent dans le même sens au nom des nations française et anglaise. Le lendemain l'évêque de Posen présida en place du légat, Jacques de Spolète, et lut un projet de décret portant que le synode œcuménique, légitimement réuni dans le Saint-Esprit à Pavie, serait, à cause de la peste qui régnait notoirement dans cette ville, transféré dans la ville de Sienne, également italienne. La lecture faite, l'archevêque de Crète, un des légats, donna son *placet*, au nom de la nation italienne, sans en avoir reçu le mandat formel. Les nations anglaise et allemande proclamèrent en bonne et due forme leur assentiment (1). Il n'est dit nulle part le parti que prirent les prélats français, mais on peut présumer leur assentiment, puisqu'ils avaient antérieurement abandonné au légat le choix du lieu de la réunion future. Le Pape approuva la résolution et envoya des députés à Sienne s'assurer de la réception qui serait faite aux membres du concile et de la protection qu'ils y trouveraient. Dans l'intervalle il adressa des lettres aux princes chrétiens, et les pria d'envoyer à Sienne le plus d'évêques possible de leurs États. Il manifesta aussi la résolution de s'y rendre en personne et de présider le concile (2).

Le concile de Sienne s'ouvrit le 22 août 1423, d'autres disent le 8 novembre, sous les mêmes présidents que le concile de Pavie. Il ratifia et renouvela la condamnation des erreurs des Wicléfites et des Hussites, approuva les mesures prises par le Pape pour poursuivre les hérétiques, ordonna la nomination d'inquisiteurs éclairés et zélés, *inquisitores hæreticæ pravitatis*, accorda diverses grâces à ceux qui concouraient à la destruction de l'hérésie, menaça des peines les plus graves tous ceux qui soutiendraient d'une façon quelconque les hérétiques opiniâtres, et exhorta tous les Chrétiens à coopérer

(1) Raynald, l. c., n. 2.
(2) Harduin, *Coll. Conc.*, t. VIII, p. 1013 sq et p. 1108. Mansi, *Collect. Concil.*, t. XXVIII, p. 1057 sq. Fleury, *Histoire ecclésiastique*, l. CIV, n. 221.

(1) Hard., l. c., p. 1014. Mansi, l. c., p. 1059.
(2) Mansi, l. c., p. 1078. Raynald, ad ann 1423, n. 3, 4, 9, 10.

à l'extirpation du mal (1). Le concile, de concert avec le Pape, adressa spécialement une exhortation de ce genre au roi de Pologne et au duc de Lithuanie, et pria ces deux princes de soutenir, l'été suivant, de leurs armes, l'empereur Sigismond, dans la guerre qu'il entreprendrait contre les Hussites (2). Le Pape fit mettre sous les yeux du concile plusieurs pièces relatives aux négociations engagées avec les Grecs, en vue de l'union, et un mémoire détaillé sur toute l'affaire. L'assemblée se convainquit que de plus longues négociations seraient inutiles et résolut de s'occuper sans plus de retard de la question des réformes (3). Malheureusement, à dater de ce moment, les renseignements sur la marche des délibérations du concile deviennent tout à fait insuffisants. Poggius dit qu'on remit bientôt sur le tapis la question des rapports du Pape et du concile œcuménique et qu'elle entraîna de graves divisions (4). Le Pape Martin se plaignit de ce que l'ambassadeur d'Alphonse, roi d'Aragon, qui lui était personnellement hostile, eût parlé contre lui avec une vivacité extraordinaire et se fût servi de paroles outrageantes (5).

Plusieurs historiens ajoutent que cet ambassadeur attaqua les droits de Martin au Saint-Siége, déclara seul Pape légitime l'antipape de Peniscola (6), et chercha à corrompre plusieurs membres du concile pour les rendre hostiles au souverain Pontife. A ces causes de trouble s'ajoutèrent les fautes des habitants de Sienne, qui manquèrent doublement au concile, d'une part en voulant exploiter d'une manière exagérée sa présence, d'autre part en entravant sa liberté par toute espèce de tumulte et de bruit (1).

Il n'est donc pas étonnant que, dans ces circonstances, le Pape renonçât au projet qu'il avait formé de se rendre au concile et pensât qu'il serait utile de le dissoudre et d'aviser à d'autres moyens d'améliorer la situation de l'Église. Les légats demandèrent au nom du Pape, le 19 février 1424, que le concile, conformément aux décrets de Constance, désignât dès lors le lieu où se réunirait le synode qui devait être célébré dans sept ans. Là-dessus les députés des cinq nations se réunirent et choisirent presque unanimement la ville de *Bâle*, alors ville libre de l'empire d'Allemagne. Les députés de Sienne et d'Espagne seuls déclarèrent n'avoir pas de pouvoir pour se décider (2). On ne peut attribuer qu'aux députés de Sienne et d'Espagne le blâme dont Richer (3) prétend que la résolution du Pape fut l'objet.

Le concile de Sienne, avant de se dissoudre, renouvela encore une fois le décret de Constance, qui déposait Pierre de Luna (Benoît XIII), et étendit ce décret à tous ceux qui, après sa mort (il venait de mourir), continueraient à entretenir le schisme (4). Il est douteux qu'on eût déjà choisi Muñoz comme successeur de Pierre de Luna (5). Le 26 février 1424 les légats du Pape prononcèrent la dissolution du synode, et le 7 mars ils firent publiquement afficher aux portes de l'église de Sienne le décret à cet égard. Cinq jours plus tard, le 12 mars, le Pape Martin déclara dans une bulle qu'il avait dissous le concile de Sienne : 1° à cause du petit nombre des prélats

(1) Harduin, l. c., p. 1015-1017. Mansi, l. c., p. 1060 sq.
(2) Raynald, ad ann. 1424, n. 3.
(3) Hard., l. c., p. 1017. Mansi, l. c., p. 1062.
(4) Hard., l. c., p. 1027.
(5) Raynald, ad ann. 1423, n. 10.
(6) *Voy.* Luna (Pierre de).

(1) Raynald, ad ann. 1423, n. 11. Platina, *Vitæ Pontificum, Vita Martini V.*
(2) Hard., l. c., p. 1107.
(3) *Hist. Concil.*, l. III, p. 303.
(4) Harduin, l. c., p. 1015 sq. Mansi, l. c., p. 1060, 1080.
(5) Cf. Luna (Pierre de).

présents, nombre que le départ obligé des uns ou des autres avait diminué de jour en jour; 2° à cause des désordres qui s'étaient produits durant la tenue des séances; 3° notamment à cause des dangers qu'avait courus la liberté des prélats, ajoutant qu'on avait choisi Bâle comme le lieu le plus convenable à la célébration du prochain concile.

Il terminait en défendant et condamnant d'avance toutes les assemblées qui auraient la prétention de se donner pour la continuation du synode de Sienne (1). Une seconde bulle du même jour nommait une commission de cardinaux chargée des réformes religieuses, et statuait que tout Chrétien qui croirait pouvoir faire des propositions de réforme devait communiquer ses vues et ses plans à cette commission (2). Le Pape commença lui-même les réformes en introduisant de notables améliorations dans la cour romaine et parmi les cardinaux (3).

Eugène IV, successeur de Martin V, dans une bulle du 18 décembre 1431, nomma, accidentellement, il est vrai, mais formellement, le synode de Sienne un concile œcuménique (4); toutefois ce concile n'a pas conservé ce rang et ce titre dans le jugement de l'Église.

HÉFÉLÉ.

SIEYÈS (EMMANUEL-JOSEPH) naquit en 1748 à Fréjus, entra dans l'état ecclésiastique, et devint, en 1784, chanoine et vicaire général du diocèse de Chartres. Suivant l'exemple d'un grand nombre d'ecclésiastiques français de cette époque il s'adonna spécialement aux études politiques. La question de la convocation des états généraux ayant été fortement agitée en 1787, Sieyès fit paraître plusieurs brochures à ce sujet et produisit une immense sensation par celle qu'il intitula : *Qu'est-ce que le tiers-état? Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent? Rien. Que demande-t-il? A devenir quelque chose.* Sieyès, marchant hardiment dans la voie ouverte et proclamée par sa brochure, acquit une grande popularité et fut nommé député du tiers-état de la ville de Paris, quoiqu'il fût membre du clergé. La majorité du clergé et de la noblesse refusant de s'unir au tiers-état pour la vérification des pouvoirs, Sieyès proposa de passer outre. La proposition de Sieyès fut adoptée (17 juin 1789), et le tiers-état se constitua en *assemblée nationale*. C'était le premier pas décisif vers la révolution. Quelques jours après, le roi ayant donné, dans la séance royale du 23 juin, l'ordre aux députés de se séparer, Sieyès fut, avec Mirabeau, d'avis de résister aux ordres du roi et de continuer les délibérations.

A dater de ce moment Sieyès fut considéré comme la tête la mieux organisée de l'Assemblée nationale. Il développa ses idées politiques, surtout dans le travail des commissions. Il proposa un projet de loi sur *la presse*, sur l'organisation de *la justice et de la police*, sur l'introduction du *jury*. Mais le projet le plus considérable par ses conséquences qu'il présenta fut celui de la nouvelle division de la France en départements, en arrondissements et en cantons, division dans laquelle, abstraction faite de tous les antécédents historiques, on ne prit en considération que le chiffre de la population. Le projet admis faisait tomber non-seulement les anciens noms, vénérables par une glorieuse histoire, mais les anciens droits et priviléges des provinces. Ses efforts pour maintenir ce qu'il croyait devoir être conservé ne furent pas aussi heureux que ses pro-

(1) Raynald, ad ann. 1424, n. 5. Hard., l. c., p. 1025. Mansi, l. c., p. 1071, 1073, 1075, 1077.

(2) Raynald, l. c., n. 8. Hard., l. c., p. 1025. Mansi, l. c., p. 1070.

(3) Raynald, l. c., n. 4.

(4) Mansi, t. XXIX, p. 567.

jets de réforme. Ce fut en vain qu'il se prononça contre l'abolition de la dîme. « Ils veulent être libres, dit-il, et ils ne savent pas être justes. » Au commencement du procès de Louis XVI il soutint l'incompétence de l'Assemblée nationale. Plus tard il vota la mort du roi. Après la chute des Girondins il s'enferma dans un silence prudent et échappa ainsi à la proscription. Il n'était pas homme à compromettre volontairement sa vie ; aussi, dès que la Révolution avait pris un caractère dangereux, s'était-il enveloppé dans un silence prétendu philosophique, ménageant ainsi son crédit pour l'avenir. Ce silence, que Mirabeau appela une calamité publique, ne fit qu'augmenter sa renommée de métaphysicien de la Révolution. Lorsque la Terreur fut calmée, bien des gens furent persuadés que Sieyès possédait une panacée politique qui remédierait à toutes les fautes de la Révolution et conserverait les bienfaits de la liberté républicaine. Sieyès fut assez infatué de ses idées pour dire que la Révolution eût été une chose parfaite si elle n'était pas tombée en de si mauvaises mains. Il eut bientôt l'occasion de faire valoir son infaillible remède; il fut appelé en 1799 à faire partie du Directoire. Il parvint par ses intrigues à évincer plusieurs de ses collègues et à faire mettre à leur place des hommes insignifiants. Il s'associa au général Bonaparte pour renverser le Directoire et la constitution de 1795. Élu consul de la république avec le général Bonaparte et Roger Ducos, il mit enfin en avant son fameux projet de constitution. Il n'y avait plus d'élections directes; des comités d'électeurs étaient placés en tête des cantons, des arrondissements, et d'autres comités spéciaux étaient chargés de nommer les représentants de l'Assemblée nationale, qui elle-même était représentée par le grand-électeur, pouvoir nominal, uniquement chargé de désigner deux consuls représentant le pouvoir exécutif. L'Assemblée nationale pouvait faire disparaître le grand-électeur comme elle le créait. Ce sont des folies métaphysiques, disait Bonaparte, qui sut bientôt mettre de côté son faible, mais intrigant collègue.

Sous l'Empire Sieyès devint sénateur, reçut le titre de comte, présida même pendant quelque temps le sénat. Exilé sous la Restauration comme régicide, il vécut à Bruxelles jusqu'en 1830. Il revint à Paris après la révolution de Juillet et reprit sa place à l'Académie des Sciences morales et politiques.

Il mourut le 20 juin 1836, à quatre-vingt-huit ans, sans avoir rétracté aucune de ses erreurs (1). Quelques-uns de ses pamphlets ont été réimprimés après 1830 et 1848. M. Mignet a lu une *Notice historique* sur Sieyès à l'Académie des Sciences morales. Sieyès a publié lui-même une *Notice sur sa vie.*

Cf. Mignet, *Révolution française;* Thiers, *Hist. de la Révolution, Hist. du Consulat;* Menzel, *Hist. moderne,* et l'article RÉVOLUTION FRANÇAISE.

KERKER.

SIFFRID de Meissen, prêtre, vécut vers 1306. Il rédigea une chronique prolixe, allant du commencement du monde à l'an 1306. Fabricius en a imprimé la partie qui va de 458 à 1306, *in Rerum Misnicarum*, l. VII, Lips., 1569, in-4° (*in Germaniæ magnæ*, t. II), Lips., 1606; *Edidit J. Pistorii Scriptores rerum German.*, t. I, Francof., 1583; Ratisb., 1726.

(1) Sieyès avait, au mois de novembre 1793, dit, en renonçant à sa pension ecclésiastique : « Mes vœux appelaient depuis longtemps le triomphe de la raison sur la superstition et le fanatisme. Ce jour est arrivé ; je m'en réjouis comme d'un des plus grands bienfaits de la révolution française... Je ne reconnais d'autre culte que celui de la liberté et de l'égalité, d'autre religion que l'amour de l'humanité et de la patrie. »

SIGEBERT de Gemblours, *Sigebertus Gemblacensis,* Français de naissance, devint Bénédictin et vécut dans l'abbaye de Gemblours, en Brabant, vers la fin du onzième ou au commencement du douzième siècle. Il passait de son temps pour un homme d'esprit et de savoir, pour un bon poëte et un historien franc et courageux. Sigebert avait vécu au couvent de Saint-Vincent de Metz, où il instruisit pendant plusieurs années la jeunesse et contribua beaucoup aux progrès de la saine érudition. De Metz il se rendit à Gemblours, où il demeura jusqu'au jour de sa mort, en 1112. Son talent, et plus encore peut-être les éloges qu'on lui donna, lui inspirèrent de la vanité, lui firent oublier l'esprit de son état, l'engagèrent dans le parti schismatique et simoniaque d'Henri IV contre les Papes Grégoire VII, Urbain II et Pascal II, et lui firent prendre la défense des prétendues libertés germaniques contre la loi du célibat, dont Grégoire VII avait renouvelé les rigoureuses et justes prescriptions. Voici les ouvrages qu'il laissa après lui :

I. *Chronique de* 381 *à* 1112. Il la commença en 381 parce qu'il prétendait continuer la Chronique d'Eusèbe, que nous a conservée la version latine de S. Jérôme, et que celui-ci avait déjà continuée jusqu'en 381. Après la mort de Sigebert sa chronique fut continuée : par Anselme jusqu'en 1133; par Robert, abbé du Mont-Saint-Michel, en Normandie, jusqu'en 1210. Elle a été plusieurs fois éditée : par Antoine Rufus, 1513, in-4°, chez Henri-Étienne; par Sim. Schardius, qui la fit paraître avec la Chronique de Lambert d'Aschaffenbourg et d'autres, à Francfort, en 1566. Jean Pistorius a inséré cette chronique dans le premier volume de sa *Collect. scriptor. rer. Germanicar.* La meilleure édition, expurgée des sorties antiecclésiastiques de l'auteur, est celle d'Aubert Miræus, Anvers, 1608. L'original en est conservé dans la bibliothèque de Gemblours. On comprend que l'esprit de parti de l'auteur, tout dévoué à Henri IV, empêche qu'on ait toute confiance en lui dans les questions qui ont trait à la controverse du Pape et de l'empereur. Sigebert a trouvé des contradicteurs énergiques dans Anselme, Baronius (1), Bellarmin (2).

II. *Vita Theodorici I, Mettensis episcopi*, fondateur du couvent de Metz. Leibnitz l'a insérée dans ses *Scriptores rerum Brunswicens.*

III. *Vita S. Guiberti, confessoris, monasterii Gemblac. fundatoris.*

IV. *Vita S. Maclovii.*

V. *Vita S. Lamberti*, qui se trouve, avec les deux précédentes, dans les *Actes des Saints* de Surius, au mois de février, et dans *Pistorii*, t. I, *Script. rer. Germ.* A. Miræus, 1608, les a aussi publiées.

VII. *Gesta abbatum Gemblacensium,* continué par un disciple de Sigebert jusqu'en 1136. On les trouve dans le sixième volume du *Spicilegium* de d'Achery.

VIII. *De Viris illustribus liber.* Sigebert se sert des écrits de S. Jérôme, de Prosper d'Aquitaine et de Gennade pour en faire la trame de son ouvrage. La première édition est de Bâle, 1580. Elle fut suivie d'une édition plus complète, de A. Miræus, Anvers, 1639, et d'une autre, corrigée par Alb. Fabricius, Hambourg, 1718, in-folio. Sigebert y donne un catalogue de ses travaux littéraires, parmi lesquels se trouve un écrit mal famé et mis à l'index, intitulé : *Apologia ad Henricum imper. contra eos qui calumniantur missas congregatorum presbyterorum.*

(1) *Annales*, t. II.

(2) *De Scriptor. eccles.*, et dans la controverse.

On conserve encore à Gemblours d'autres écrits de Sigebert en manuscrits, tels que : *Passio S. Luciæ* (en vers) ; *Passio Thebæorum* (id.) ; *de Jejunio quatuor temporum ; Ecclesiastes versu heroico descriptus*, etc.

On cite en outre de lui : *Vita S. Theobardi ; contra Papam Gregorium ; Historiarum post Eusebium lib. I ; de Computo ecclesiast. lib. I ; Sermonum lib. I ; Epistolarum ad diversos*, 1 ; une lettre contre le Pape Pascal, publiée par Goldast dans l'*Apolog. pro Henrico IV, imper.*, Hanovre, 1611. — Goldast, Mabillon, dans ses Annales des Bénédictins, donnent des détails circonstanciés sur Sigebert.

Düx.

SIGEHARD DE TRÈVES. S. Loup, peut-être l'évêque de Châlons, avait écrit la vie de S. Maximin, évêque de Trèves, chez qui Athanase le Grand avait vécu en exil de 336 à 338. Wickérus, abbé du couvent de Saint-Maximin (957-966), engagea Sigehard, moine de ce couvent, que Brower (1) nomme *Aquitanum hominem*, à ajouter un second livre à celui de S. Loup sur Maximin. Sigehard remplit cette tâche en 962 ou 963. Son écrit a 35 chapitres : *Vita S. Maximini, in Actis Sanct. ad* 29 *Maji*. Waitz en a inséré dans Pertz, *Monum. G.*, t. VI (IV), les chapitres 8-18, avec la préface, parce qu'ils donnent des lumières sur l'histoire de la Lorraine au neuvième et au dixième siècle ; il a laissé de côté ce qui n'a pas de rapport à cette histoire. Sigehard raconte ce qu'il tient de son abbé et ce que celui-ci avait entendu de gens dignes de foi. Il ne suit aucun ordre chronologique, mais, dit-il, *similia similibus connectit*.

SIGEHARDUS ou **SIGEARD**, moine du couvent de Saint-Alban, à Mayence, fleurit vers 1298 et écrivit la vie de S. Auréus, évêque de Mayence, au temps des Huns (1), et de sa sœur Justine, *Vita SS. Aurei et Justinæ, in Act. Sanct. ad* 16 *junii*. A peu près cent cinquante ans plus tôt, vers 1137, le moine Goswin, du même couvent, écrivit, à la demande de son abbé, Werner, la vie du même Auréus : *Inventio et miracula SS. Aurei et Justinæ, in Actis Sanctorum ad* 16 *junii*.

SIGILLUM (*sepulcrum*) **ALTARIS**. *Voyez* AUTEL (*consécration d'un*).

SIGISMOND, roi de Germanie et empereur d'Allemagne de 1411 à 1437, second fils de Charles IV et d'Élisabeth de Poméranie, demi-frère du roi Wenceslas, naquit le 14 février 1368. Il fut le dernier membre de la maison impériale de Luxembourg qui, depuis la conquête de la Bohême, avait si puissamment grandi par le mariage de Jean, fils de Henri VII, avec la petite-fille du roi Ottocar Przemisl. Les Luxembourg avaient interrompu la série des empereurs de la famille de Habsbourg, avaient éclipsé les Wittelsbach et fini par fonder la puissance des Hohenzollern. Le premier Luxembourg (Henri VII) s'était montré plein d'enthousiasme pour la restauration de l'antique splendeur de l'empire romain. Le second (Charles IV), maître de la Bohême, avait pensé transformer l'empire d'Allemagne en une monarchie héréditaire ; mais de funestes discussions de famille firent disparaître les héritiers des pays soumis à son sceptre et dont la Hongrie allait faire partie. Les fils de Charles se partagèrent son héritage ; Wenceslas, l'aîné, roi des Romains depuis 1376, eut la Bohême, la Silésie et le haut Palatinat ; Sigismond, la marche de Brandebourg ; Jean, duc de Görlitz, la Lusace avec les comtats de Jauer et de Schweid-

(1) *Annal. Trevir.*, IX, 41 ; I, p. 410.

(1) *Voy.* MAYENCE.

nitz; ses neveux, Jodok et Procope, obtinrent la Moravie; le Samland demeura à la lignée collatérale. Le roi Wenceslas se perdit bientôt par ses débauches. Sigismond, loin d'hériter de la prudence calculée et de l'économie de son père, lutta toute sa vie contre des besoins d'argent, et régna moins d'après des principes arrêtés que sous la pression des nécessités de son trésor et d'après l'état de ses finances. Du reste c'était un homme de moyens, d'une rare beauté, prodigue dans sa reconnaissance envers ses amis, chevaleresque dans ses instincts, ses allures et ses goûts, ayant malheureusement conservé d'une jeunesse désordonnée un amour effréné de galanterie. Brave et entreprenant, il avait le sincère désir de porter remède aux maux qui minaient l'Église et l'État. Toujours en mouvement, allant d'un bout de l'Europe à l'autre, le plus souvent sans argent et sans soldats, il n'était guère à même d'arrêter la décadence universelle, et toutefois il est incontestable que son dévouement et son infatigable activité rétablirent l'ordre depuis si longtemps bouleversé dans l'Église. C'est ce que constatent les détails donnés dans les articles CONSTANCE (*concile de*), HUS, HUSSITES (*guerre des*), BALE (*concile de*), et il ne nous reste qu'à montrer ici d'une manière générale comment ces faits s'enchaînent les uns aux autres, ce que nous essayerons de faire malgré la difficulté qu'il y a de résumer en quelques pages une vie aussi complexe et aussi tourmentée.

Sigismond n'eut point à s'occuper des affaires de l'empire germanique jusqu'en 1410, époque où il devint l'un des prétendants à la couronne impériale.

Souverain, à dater de 1376, de la marche de Brandebourg, que Charles IV avait en partie arrachée, en partie achetée aux Wittelsbach, il vécut, à partir de 1380, à la cour de Louis d'Anjou, dit *le Grand*, roi de Hongrie et de Pologne. Charles IV avait tout fait pour marier Sigismond à Marie, fille de Charles d'Anjou, unir par là à ses États la couronne des Arpades, à laquelle Louis avait soumis tout le pays situé entre la mer Baltique, la mer Noire et la mer Adriatique, et donner ainsi à la maison de Luxembourg une prépondérance incontestable en Europe. Louis le Grand légua en effet aux deux fiancés le royaume de Hongrie et de Pologne, qui, en 1380, était encore destiné à la jeune Hedwige. Sigismond n'avait que quinze ans et n'avait été mis que depuis quelques mois à la tête des affaires de Pologne lorsque le roi Louis mourut, en 1382, emportant avec lui la force et le bonheur de la Hongrie. Sigismond fut bientôt obligé d'abandonner la Pologne, mécontente de n'avoir pas un souverain indépendant. La campagne qu'il fit pour reconquérir ce royaume n'eut d'autre résultat que d'assurer la Pologne à la princesse Hedwige. La mère d'Hedwige, l'ambitieuse et perfide reine Élisabeth, régente durant la minorité de Marie et du roi de Hongrie, exclut également Sigismond du gouvernement de ce royaume et songea à unir Marie à Louis, duc d'Orléans. Elle ne maria la jeune reine au margrave, accouru de Bohême, et ne le proclama protecteur de Hongrie que lorsque le parti aristocratique des Horwathi qui, depuis le roi Louis, était en possession du banat de Croatie, se souleva contre le gouvernement des femmes et contre leur factotum, le palatin Nicolas de Gara, invita un nouvel Anjou, Charles, roi de Naples, à prendre la couronne, et lorsque celui-ci, oubliant qu'il avait juré de demeurer en paix avec l'héritier du roi Louis, se trouvait déjà devant Agram pour s'emparer, au nom de son fils Ladislas, de la couronne de Marie.

Les forces de Charles prévalurent en effet. Il contraignit Marie à renoncer à ses droits, fut couronné, le 31 décembre 1385, roi de Hongrie, mais fut assassiné dès le 7 février suivant, à l'instigation de la reine-mère, retenue dans la ville royale d'Ofen. Marie remonta sur le trône, et Sigismond, accouru à la tête d'une armée, se vit de nouveau mis à l'écart. Bientôt la reine tomba dans une embûche que lui avait dressée le ban Horwathi. La reine-mère expia son ambition dans une forteresse de Croatie; sa fille fut sauvée du péril qu'elle courait par Sigismond, que les Hongrois avaient appelé à leur secours et qu'ils avaient couronné roi le 31 mars 1387. Tout en luttant contre la défiance trop justifiée que lui inspirait Marie, il dompta les rebelles de Hongrie, se vengea par une guerre atroce des Horwathi, en Esclavonie, en Croatie, en Dalmatie, et défit les princes alliés de Bosnie qui avaient des troupes turques à leur solde, et ceux de Transylvanie, de Moldavie et de Valachie, qui avaient reconnu la suzeraineté de la Pologne. Cependant son beau-frère Wladislas Jagellon, roi de Pologne, non-seulement mit la main sur la Gallicie, mais, au moment où la reine Marie mourut, en 1392, il prétendit s'emparer de la Hongrie comme d'un héritage appartenant à sa femme Hedwige, sœur de Marie. D'un autre côté de nouvelles agitations naquirent au sujet de la succession de la Hongrie, que Sigismond, sans enfant, destina d'abord à Wenceslas de Bohême, puis, en 1400, à Josse de Moravie. A l'atroce extermination des Horwathi succéda une série d'exécutions sanglantes qui souleva les esprits. Tous ces mouvements séditieux furent interrompus par la guerre que, depuis 1391, Sigismond entreprit contre les Turcs de Bulgarie, et par celle dont la possession de la Valachie était l'objet. Les efforts incessants de Sigismond pour ramener la paix, surtout auprès des princes slaves ses voisins, aboutirent enfin à la grande expédition de 1396 contre le terrible Bajazet, qui tenait Constantinople sous son sceptre de fer. Presque tout l'Occident, principalement la France, répondit à l'appel de Sigismond, et lui envoya une foule de nobles et braves chevaliers, commandés par des princes vaillants, mais téméraires, qui précipitèrent imprudemment l'armée chrétienne contre un ennemi supérieur en nombre et se firent écraser dans l'effroyable bataille de Nicopolis (28 septembre 1396). Sigismond, obligé de fuir presque seul, eut de la peine à traverser le Danube et à rejoindre la flotte vénitienne dans la mer Noire. De retour en Dalmatie, après avoir passé par Constantinople et Rhodes, Sigismond trouva la Hongrie et les pays voisins soulevés contre lui; le désastre de Nicopolis avait dissipé la crainte qu'inspirait sa colère; les princes de Transylvanie, qui avaient les premiers trahi à Nicopolis, avaient aussi les premiers offert la couronne de Hongrie au jeune roi de Naples, Ladislas. Déjà des fondés de pouvoirs étaient parvenus en Hongrie; de tous côtés les vassaux se rangeaient, les uns sous l'autorité de Ladislas, les autres sous celle des Turcs ou sous la protection de la Pologne. Sigismond entreprit en vain une série de campagnes et de négociations qui durèrent de 1397 à 1400, et qui ne furent interrompues que par deux voyages d'agrément que, dans sa légèreté, le jeune roi fit aux cours de Cracovie et de Prague, et qui se terminèrent par l'arrestation de Sigismond, que les magnats de Hongrie enfermèrent dans la citadelle de Ziklos, en même temps qu'ils chassèrent de la cour tous les étrangers. Les partis hongrois, polonais, autrichien et napolitain, dont les prétendants étaient déjà tous à la tête de

leurs troupes, se disputaient la succession de Sigismond, lorsqu'une armée arrivant de Bohême et de Moravie, fortifiée par le petit parti des Luxembourg, délivra le captif de Ziklos. Sigismond publia une amnistie (27 octobre 1401) et se rendit en toute hâte de la Hongrie, où tout était trouble et désordre, en Bohême, qui était dans un désordre plus grand encore, et où il lui fallut deux années pour remettre les choses en état, tandis qu'une nouvelle levée de boucliers livrait la Hongrie au favori du Pape Boniface IX, à Ladislas de Naples, qui avait paru en personne. Sigismond eut beaucoup de peine à se rendre maître de ce nouveau soulèvement (1403 et 1404), auquel il mit un terme en proclamant une amnistie et en se montrant d'une condescendance extrême. De 1406 à 1409 Sigismond eut une triple guerre à soutenir, d'abord contre les Turcs de Bosnie, de Dalmatie et de Serbie; ensuite contre l'Autriche, à propos de frontières; enfin contre la Pologne, en faveur de l'ordre Teutonique qui lui avait fourni de forts subsides.

Tout en guerroyant ainsi de tous côtés Sigismond avait cherché à se rattacher les magnats de Hongrie en se mariant avec Barbe, fille du comte Hermann de Cilly, belle-sœur des Gara, à laquelle il avait promis sa main dès sa captivité à Siklos, puis en créant l'ordre privilégié du Dragon. En général le soin qu'il mettait, depuis qu'il avait chassé les Napolitains, à organiser les États de Hongrie et à porter remède à tous les maux du pays, prouvait que le malheur l'avait mûri et l'avait en partie guéri de la légèreté de sa jeunesse. Désormais il n'avait que trop de penchant à intervenir partout pour tout arranger, tout concilier. Il avait eu bien des affaires en Hongrie; il eut pendant quelque temps encore à se préoccuper du sort des autres membres de la famille des Luxembourg, surtout à partir du moment où, en 1394, il avait terminé de longues contestations financières par l'abandon de la marche de Brandebourg à ses cousins de Moravie. Le roi Wenceslas s'était, dans le commencement, donné beaucoup de peine pour mettre un terme aux excès du droit de force et de violence qui régnait dans ses États, et surtout aux furieuses dissensions nées entre l'aristocratie de l'empire et les villes, depuis la victoire des Suisses sur l'Autriche.

Décrié auprès de la noblesse comme l'ami des villes, Wenceslas s'était rendu odieux aux deux partis, lorsqu'à la paix publique d'Éger (1389) il obligea toutes les ligues particulières à se dissoudre. A dater de ce moment il ne s'inquiéta plus ni de l'Église ni de l'empire. La faveur qu'il accordait aux Allemands l'avait rendu suspect, même en Bohême. Ses violences, ses cruautés avaient soulevé contre lui tantôt le clergé, tantôt la noblesse, qui avaient fini par mettre la main sur lui et par le jeter en prison (1394). Son cousin, le margrave Josse de Moravie, avait été ouvertement à la tête des conjurés, unis à l'Autriche et à Meissen; cependant Procope et le duc Jean de Görlitz délivrèrent Wenceslas, uniquement pour en tirer parti, si bien que ce prince, au désespoir, abandonné de tous côtés, se jeta enfin dans les bras de son frère Sigismond. Or Sigismond était accusé d'avoir lui-même trempé dans la conjuration, et l'on crut à un empoisonnement lorsqu'on vit mourir subitement le duc de Görlitz au moment même où on allait conclure une réconciliation générale. L'amnistie que Sigismond obtint pour les seigneurs de Bohême n'améliora pas la situation de Wenceslas au milieu d'eux.

Les plaintes des princes de l'empire s'accumulèrent aussi contre Wenceslas,

lorsque, moyennant une forte somme d'argent, il ratifia toutes les prétentions de Galéazzo Visconti, usurpateur de Milan, et lui accorda même le titre de vicaire de l'empire; lorsque surtout, au moment de la conférence de Reims, en 1398, il se rallia à la France contre le Pape Boniface IX, presque généralement reconnu par toute l'Allemagne, sans avoir pris aucune mesure pour l'abolition du schisme. De fait l'empire était sans chef, quoique Wenceslas eût, en 1396, nommé le roi de Hongrie administrateur de l'empire; car Sigismond ne dépassait plus les frontières de la Bohême et préférait agir avec le margrave Josse en Bohême, où les séditions succédaient aux séditions, contre les deux autres membres de la famille de Luxembourg.

Sigismond et Josse abandonnèrent le chef de leur famille, au moment même où les quatre électeurs du Rhin déposèrent Wenceslas (20 août 1400), élurent l'un d'entre eux, le palatin du Rhin, Robert, roi des Romains, et exclurent à jamais la maison de Luxembourg de l'empire, quoique l'électeur de Saxe, dont le candidat à la couronne, Frédéric, duc de Brunswick, avait été assassiné à ses côtés, ainsi que les villes impériales et un grand nombre de princes fussent toujours attachés à Wenceslas, et que le Pape Boniface fît encore de fréquents efforts pour réconcilier les partis et couronner l'empereur, tandis que Mayence, foyer du parti de Boniface en Allemagne, soutenait l'antiroi.

Les princes de Moravie, cousins de l'empereur, avaient offert à l'antiroi de lui fournir les moyens d'envahir la Bohême, à l'époque où Wenceslas était encore prisonnier de ses magnats. Ils ne cessèrent d'intriguer contre lui que lorsqu'il eut satisfait leur avarice et renoncé au gouvernement de la Hongrie, tout en se réservant le titre de roi.

Cependant l'expédition entreprise par Robert contre Milan, dans l'espoir de se faire proclamer empereur, ayant échoué, Sigismond, qui traînait presque captifs à sa suite son frère Wenceslas et le margrave Procope, songea d'abord à le transférer à Rome pour le faire couronner; mais, dès qu'il vit que Wenceslas et Josse se remettaient à tergiverser, il l'emmena à Vienne, le plaça sous la surveillance des Habsbourg confédérés, et lui arracha une renonciation complète à l'empire. Il marchait déjà contre Josse, qui avait ouvertement pris le parti de Robert, lorque le soulèvement de la Hongrie en faveur du prétendant de Naples le rappela en Hongrie.

Le Pape Boniface avait reconnu Louis d'Anjou roi de Hongrie, et peu de temps après, le 1er octobre 1403, Robert roi des Romains, tandis que Sigismond interdisait dans ses États toute espèce de ligue au clergé. Enfin la perturbation générale devint complète lorsque Wenceslas parvint à s'enfuir et à gagner Prague, où il entra, en octobre 1403, avec l'appareil de la royauté. Les princes de Moravie s'unirent à lui. Sigismond, allié à l'Autriche, envahit la Bohême et la Moravie, sous prétexte de marcher contre ceux qui ravageaient ces pays, dont la situation était si déplorable que le brigandage disposait de l'autorité publique. Cependant il se retira après avoir assiégé en vain Znaïm, Albert, duc d'Autriche, étant mort (1404), et Wenceslas menaçant de vendre la Bohême. Il s'allia à la Pologne et à la famille de Habsbourg, dont le chef actuel, Guillaume, élevait des prétentions sur la Hongrie au nom de sa femme, Jeanne de Naples. Sigismond, malgré son titre de vicaire de l'empire et d'administrateur du royaume de Bohême, se tint pendant cinq années entières à l'écart de toutes les affaires de la Bohême et de l'Allemagne, dont l'état empirait de jour en jour.

Tandis que Wenceslas se plongeait de plus en plus dans des débauches presque bestiales, tout en maintenant opiniâtrément son droit à la couronne, la situation de Robert devenait de plus en plus mauvaise. Jean, électeur de Mayence, qui jusqu'alors avait été le principal appui de l'antiroi, se détacha de lui à la suite de quelques démêlés particuliers et fomenta contre lui la ligue de Marbach. Wenceslas se préparait même à commencer la guerre, à l'aide de Josse, seul maître de la Moravie et du Brandebourg depuis la mort de Procope (1405); la plupart des villes impériales, l'Autriche, la Saxe électorale, la Bavière en partie, et, depuis l'échec essuyé par Robert dans sa tentative de rattacher le Brabant et le Limbourg à l'empire, les Bourguignons, tous se déclaraient pour Wenceslas.

Robert demeura complétement isolé, en restant, par pur sentiment d'honneur, fidèlement attaché au Pape Grégoire XII, qui était à Rome, non-seulement contre le Pape d'Avignon, Benoît XIII, mais contre les décrets ecclésiastico-révolutionnaires du concile de Pise (1), et contre le Pape des cardinaux pisans (Alexandre V), dont presque tous les princes de l'empire, Jean de Mayence à leur tête et notamment Wenceslas, reconnaissaient l'obédience. Frédéric, burgrave de Nurenberg, lui-même, abandonna le pauvre Robert, dont l'étoile déclinait de jour en jour, et se retourna vers le soleil nouveau qui se levait dans la personne de Sigismond, dont il devint le principal agent dans l'empire. Le palatin délaissé mourut le 18 mai 1410, au moment où il allait attaquer Mayence, qui s'était déclaré contre lui et placé sous la protection de la France. Ainsi aux trois Papes il semblait, selon toute apparence, que l'Allemagne allait ajouter trois empereurs. Ni Trèves, ni le Palatinat, partisans de Grégoire XII, ni Mayence, ni Cologne ne voulaient reconnaître Wenceslas. Frédéric, le burgrave, les influençait en faveur de Sigismond, qu'en effet, malgré la résistance de Mayence à la diète de Francfort et le refus d'ouvrir les portes de la cathédrale, ils élurent roi des Romains le 20 septembre 1410, en se réunissant au cimetière, en l'élisant malgré l'électeur de Mayence et en comptant la voix de l'électeur de Brandebourg, qui appartenait évidemment au margrave Josse, et dont le burgrave disposa en faveur de Sigismond. En revanche l'élection régulière qui se fit ensuite à Mayence donna cinq voix à Josse, en faveur duquel Wenceslas avait renoncé à ses droits en se réservant simplement le titre.

Heureusement pour l'unité de l'empire Josse mourut le 8 janvier 1411. Sigismond s'étant entendu avec Wenceslas, en lui promettant la couronne impériale, fut, dans une nouvelle élection provoquée par l'électeur de Mayence, unanimement élu. La capitulation de l'élection l'obligeait à mettre un terme au schisme, à ramener la Lombardie, notamment Milan, sous l'autorité de l'empire, Mayence stipulant spécialement vouloir appartenir à l'obédience du Pape de Pise, Jean XXIII.

Sigismond fut deux ans sans mettre le pied dans l'empire, retenu d'un côté par le danger des conflits de la Pologne et de l'ordre Teutonique, et par la lutte des Habsbourg, d'un autre côté par la guerre de la Bosnie et de la Dalmatie, et enfin par la guerre de Venise, que, depuis le mois d'octobre 1412, il dirigeait en personne, comme roi de Hongrie et roi des Romains, parce que les Vénitiens avaient attaqué non-seulement les frontières de la Hongrie, mais celles de l'empire.

En 1413, au mois d'avril, un armis-

(1) *Voy.* Pise (concile de).

tice incertain interrompit cette guerre peu glorieuse. Sigismond en profita pour se rendre en Lombardie, y mettre ordre aux affaires de l'empire, y prendre fait et cause pour les Visconti chassés de Milan; il passa par le Tyrol et les Grisons dans le vain espoir d'obtenir quelques troupes auxiliaires des Suisses. L'usurpateur de Milan, le duc Philippe-Marie, ne s'inquiéta pas beaucoup d'un roi qui arrivait sans argent et sans armée. Aussi l'empereur put-il aller paisiblement d'un prince à l'autre, d'une commune à l'autre, et faire, au moins pour la forme, reconnaître sa souveraineté et son titre de roi des Romains dans la haute Italie et dans la Suisse, qu'il parcourut en quittant Turin. Sigismond, s'étant personnellement rencontré à Lodi avec le Pape Jean, était convenu avec lui, dans l'espoir de mettre un terme au schisme, de convoquer pour le 9 décembre 1413 un concile œcuménique à Constance. Ainsi le premier pas en faveur de l'union de l'Église avait été fait par l'empereur, qui avait eu beaucoup de peine à réussir. Toutefois, lorsqu'il s'arrêta à Aix-la-Chapelle pour s'y faire couronner, il rencontra des dispositions si tièdes et même si hostiles, non-seulement dans le parti de Wenceslas, qui tremblait toujours pour son titre de roi et se préparait à reprendre les armes, mais dans beaucoup d'états de l'empire, et il vint si peu de princes au couronnement, malgré toutes les invitations qui leur furent faites, que Sigismond se retira à Nurenberg et résolut de rentrer en Hongrie sans être couronné et en laissant toutes les questions indécises. Cette résolution effraya les états. Les burgraves intervinrent, et Sigismond, cédant à leurs instances, reçut, le 8 novembre 1414, la couronne d'argent et partit incontinent pour Constance, où il allait retrouver le Pape et le concile.

On ne peut méconnaître que le zèle et l'activité de Sigismond seul parvinrent à réunir et à constituer le concile; cette préoccupation manqua faire tomber la Hongrie entre les mains des Turcs. Sigismond demanda, mais en vain, au concile de s'occuper d'abord de la réforme de l'Église et ensuite de l'abolition du schisme. Ce que voyant, il n'épargna rien pour obtenir que Jean XXIII renonçât volontairement à la tiare. Mais le Pape, au lieu de céder, s'enfuit de Constance, ce qui fit immédiatement mettre au ban de l'empire le duc Frédéric du Tyrol, qui l'avait aidé dans sa fuite. Sigismond, qui dès 1410 avait pris parti pour l'opposition de la noblesse contre le duc (1), le châtia, même après sa soumission, à la demande des états de l'empire voisins du Tyrol et des confédérés suisses, d'une manière si rigoureuse qu'il ne lui laissa que son titre de prince, et qu'il fallut qu'en 1418 le duc reprît les armes contre l'empereur et s'emparât du Tyrol pour qu'on entrât en arrangement avec lui. Après la déposition de Jean, le désistement volontaire de Grégoire XII et l'exécution de Hus (2), que Sigismond s'était en vain efforcé de convertir et au jugement duquel il put toujours penser en toute sécurité de conscience, il ne restait plus qu'à obtenir la renonciation de l'opiniâtre Benoît XIII. Sigismond se rendit à cet effet directement auprès de Ferdinand, roi d'Aragon (21 juillet 1415), et, quoiqu'on ne pût rien arracher à Benoît, on parvint du moins à détacher de son obédience tous les princes, qui s'unirent au concile.

Malheureusement pour le concile, Sigismond, à son retour d'Espagne, répondant à l'appel qu'on lui fit de Paris, résolut d'intervenir personnellement

(1) Cf. Beda Weber, *Oswald de Wolkenstein et Frédéric au gousset vide*, Innsbruck, 1850.

(2) *Voy.* CONSTANCE (concile de) et HUS.

comme médiateur entre la France et l'Angleterre. Outre sa manie de pacificateur, il avait surtout l'espoir, en réconciliant les deux royaumes, d'arriver à poser la base d'une croisade universelle contre les Turcs, qu'il désirait pardessus tout. Après une courte excursion faite de Lyon à Chambéry, où il créa solennellement duc le comte Amédée de Savoie, dont il espérait obtenir ses frais de route, il se rendit en toute hâte à la cour de France, profondément humiliée par la perte de la bataille d'Azincourt (15 octobre 1415). Après de longues négociations il partit pour Londres, porteur des propositions de paix; non-seulement il ne termina rien, mais il fut obligé de conclure un traité avec l'Angleterre contre la France, afin d'obtenir de quoi revenir dans ses États.

A son retour, durant son passage à travers les Pays-Bas, pressé par des besoins d'argent et par les difficultés que lui créaient le duc de Bourgogne et le duc de Hollande, lequel se vengeait de ce que Sigismond avait refusé de donner un fief à sa fille Jacqueline, il finit, au bout de dix-huit mois, par revenir à Constance, où les affaires n'avançaient guère. Celles de l'empire n'étaient pas dans un meilleur état. L'anarchie allait en augmentant. Rien ne parvenait à rétablir la paix publique; les princes avaient toujours les armes à la main, et sous les yeux mêmes de Sigismond, en plein concile, à Constance, les ducs Louis et Henri de Bavière furent au moment de s'entre-égorger. La paix publique projetée dès 1415 à Constance ne put s'établir que sous Maximilien Ier. Un acte qui eut de graves conséquences fut celui par lequel le burgrave Frédéric fut investi de la marche de Brandebourg (1417), qu'il occupait du reste déjà, sauf le titre et la dignité électorale, comme un pur don du roi, depuis 1411 (époque où la marche était échue à Sigismond par la mort de Josse). En passant des mains de celui qui la possédait sans gage en celles d'un autre créancier, la Marche, à demi perdue pour l'empire, était devenue une véritable caverne de voleurs. Quant aux affaires de l'Église, Sigismond insista, contre l'avis des cardinaux et des Français, pour qu'on entreprît avant tout la réforme, avant même de procéder à l'élection du Pape. Mais ce fut en vain.

La crainte qu'il avait que, le Pape une fois élu, le concile ne fît plus grand'-chose, fut justifiée peu de temps après l'élection de Martin V. L'influence de l'empereur fut dès lors singulièrement diminuée. Sigismond insista en vain pour qu'on prolongeât le concile, où il serait demeuré plus longtemps sans l'agitation dangereuse excitée par les Hussites en Bohême et la guerre qui venait d'éclater entre l'empire et Venise. Le 16 mai 1418 (1) le Pape quitta Constance; le 21 l'empereur partit de son côté, le concile ayant été clos le jour du départ du Pape. Sigismond se rendit d'abord sur les bords du Rhin, où, sous les auspices du comte palatin, s'était formée une ligue positive contre l'empereur, principalement à cause de la prédilection qu'avait témoignée aux villes l'empereur, toujours à court d'argent. En général, sauf les villes impériales, la Saxe, le Brandebourg et Bade, tous les États de l'empire étaient d'une fidélité douteuse, lorsque Sigismond nomma le margrave Frédéric administrateur de l'empire et quitta l'Allemagne en l'abandonnant à des divisions sans nombre et sans fin. Frédéric avait fait de son mieux pour pacifier l'empire; il ne réussit point partout; il échoua complétement au sud. Sigismond, en revenant en Hongrie en 1419, au bout de près de six ans d'absence, ne trouva

(1) Et non le 10 mai, comme il est dit à l'article CONSTANCE (concile de), t. V, p. 276.

pas même le temps, en face des périls dont le menaçaient et les Turcs et les Vénitiens, de marcher à la tête de son armée contre les Hussites qui remplissaient la Bohême d'horreurs, quoique, par la mort de Wenceslas (16 août 1419), il fût devenu le roi légitime de la Bohême. Pendant son séjour en Angleterre, les Turcs, d'abord alliés aux Vénitiens, s'étaient avancés jusqu'en Transylvanie, et plus tard même jusqu'à Salzbourg. Leur défaite près de Nisse (4 octobre 1419) et quelques revers subis par les Vénitiens finirent par donner à Sigismond quelques années de liberté, qui lui permirent d'agir contre la Bohême, où depuis six mois la guerre de religion avait tout mis à feu et à sang.

Sigismond n'était encore délivré que d'un de ses embarras, c'est-à-dire que, sauf lui, il n'existait plus personne de la race des Luxembourg. Du reste tous les périls subsistaient; ils s'étaient même accrus, ce qu'il ne faut pas oublier quand on veut juger sa conduite à l'égard des Hussites révoltés (1).

La Bohême seule avait exigé qu'il déployât toutes ses forces contre elle. Rassuré d'un côté, il était en Hongrie constamment menacé par les Turcs et les Vénitiens ; il ne pouvait compter sur la Pologne, que la sentence qu'en 1417 il avait portée entre elle et l'ordre Teutonique avait indisposée contre lui, que ses efforts pour rétablir un royaume en Lithuanie avaient décidément rendue hostile, et qui s'était secrètement ou ouvertement liguée avec les Hussites. Les États de l'empire germanique avaient nettement formulé à la diète de Bingen (17 janvier 1424) qu'ils n'assisteraient plus l'empereur dans ses affaires de Bohême; Frédéric, margrave de Brandebourg, lui-même, s'était tourné contre son bienfaiteur, et Sigismond ne pouvait plus compter sur l'électeur de Saxe nouvellement créé par lui, ni sur son gendre, Albert d'Autriche, pour lui venir en aide contre les Bohémiens.

(1) *Voy.* Hussites (guerre des).

La Pologne, unie aux Hussites, leur ayant même donné un de ses princes pour roi, songeait en outre à s'unir avec le margrave Frédéric par des liens de famille qui pouvaient dans l'avenir donner aux Hohenzollern des droits sur la Pologne. En mars 1424 Sigismond arriva à Cracovie. Son intention était de gagner le roi de Pologne, d'obtenir qu'il s'associât à lui contre ses ingrats vassaux, dont l'infidélité l'attristait d'autant plus qu'ils devaient leur grandeur à sa générosité; car il est démontré aujourd'hui que la Marche avait été librement donnée par Sigismond aux burgraves, non, ainsi qu'on le croyait, comme caution des emprunts contractés, mais comme une récompense plus que surabondante de services rendus. Les 400,000 florins hongrois qui lui avaient été promis à cette occasion n'étaient qu'un dédommagement, dans le cas où la maison de Luxembourg userait du droit qui lui était réservé de reprendre le pays (1). Or ce même margrave, créé par Sigismond, en était arrivé au point de s'unir, en 1426, aux ennemis de Sigismond pour obtenir sa déposition, sous prétexte qu'il était un Hussite (2).

On ne peut s'empêcher d'admirer la prodigieuse activité que déploya Sigismond, au milieu de ces circonstances, pour nouer et dénouer les négociations politiques, en suivant, il est vrai, beaucoup plus l'inspiration du moment et son caprice que le droit et les tradi-

(1) *Voir* Riedel, *Dix Ans de l'histoire de l'ancêtre de la maison royale de Prusse*, Berlin, 1851. Sur l'incapacité matérielle où était le burgrave de faire des avances au roi, *voir* Hœfler, *Mémoires du chevalier Louis d'Eyb*. Id., *Livre impérial du margrave Albert-Achille*, Bayreuth, 1850.

(2) Cf. *Feuilles hist.-polit.*, XXVII, 877.

tions légitimes de l'histoire. Alors qu'il ne pouvait plus espérer venir à bout des rebelles de Bohême que par des négociations secrètes, l'infatigable négociateur intervenait dans les discussions dano-schleswigoises, dans la guerre du Danemark et des villes hanséatiques, négociait personnellement avec l'empereur des Grecs une alliance contre les Turcs, promettait à l'ordre Teutonique de le secourir contre la Pologne et obtenait une promesse réciproque de sa part; se mêlait, sans les démêler, aux discussions de la noblesse tyrolienne avec ses princes, décidait avec une sévère impartialité la question de succession de la basse Bavière contre Albert d'Autriche, etc. En même temps il créait une nouvelle maison électorale en conférant au margrave Frédéric de Meissen, qui l'avait fidèlement assisté contre les Hussites, l'électorat de Saxe, lequel, par la mort d'Albert III, et par conséquent par l'extinction de la maison ascanienne de la branche de Saxe-Wittenberg, en 1422, était échu à l'empire, et soutenait vigoureusement le nouvel électeur contre les prétentions d'Éric, duc de Lauenbourg.

A partir de 1422 Sigismond se tint pendant de longues années loin de l'empire, négligeant les diètes et abandonnant l'Allemagne à une anarchie qui devint complète après la démission donnée par le nouveau vicaire de l'empire, l'électeur de Mayence, renonçant à des fonctions qu'il reconnaissait stériles et impuissantes. Tandis qu'il n'y avait pour ainsi dire pas un pays en Allemagne qui ne fût dévasté par la guerre, tandis que les expéditions des Hussites grandissaient de jour en jour, l'empereur, obligé de tout abandonner de ce côté, s'avançait de nouveau, durant l'hiver de 1426, contre les Turcs pour sauver la Servie et la Valachie, et fonder en leur faveur une colonie de l'ordre Teutonique sur le bas Danube. Ici encore ses efforts échouèrent; il fut défait près de Galamboz et contraint de reculer.

Le 5 décembre 1429 on finit par réunir une diète à Presbourg; mais il y vint peu de monde. Sigismond avait menacé de renoncer à l'empire et avait secrètement déclaré aux états que, s'il restait empereur, ce n'était que dans leur intérêt. La diète s'occupa du rétablissement de la paix publique et d'une nouvelle expédition contre les Hussites; mais elle n'aboutit à rien, et tout se réduisit à fixer une diète nouvelle à Nurenberg. Là, en avril 1431, on finit par prendre quelques décisions sur les questions les plus brûlantes. On renouvela la loi sur l'impôt du denier commun, qui avait été résolu à Francfort en 1427, formulé en ordonnance à Heidelberg en 1428, mais en général médiocrement réalisé, afin qu'à l'avenir les impôts et les contributions de guerre ne fussent pas abandonnés au caprice de chaque État et que l'empire pût mettre sur pied une armée permanente contre les Hussites; mais ce projet échoua, tout comme le partage des cercles militaires, contre la défiance des états et contre le privilége qu'avaient les Souabes et les Franconiens de concourir à la guerre de leur personne, mais non de leur argent. Ce fut à grand'-peine qu'on put convenir d'un nouveau rôle d'immatriculation pour le contingent militaire.

Nous renvoyons à l'article Hussites (*guerre des*) pour ce qui touche la suite des négociations avec les Hussites et la triste fin de la cinquième expédition militaire de l'empire contre eux.

Pendant que les Hussites inondaient de leurs hordes même la Hongrie, menaçaient l'Autriche et ravageaient la Silésie, Sigismond leur écrivait des lettres conciliantes, les adjurait de se rendre

au concile de Bâle, dont il avait secondé de tout son pouvoir la réunion, et que, huit jours avant le commencement de sa malheureuse expédition, le Pape Eugène avait ouvert, le 23 avril 1431. Cependant Sigismond, sans être assisté ni par le concile, ni par le bon vouloir, ni par la présence des états, marchant à la tête de forces peu considérables, au moment où l'empire était dans la situation la plus critique et l'abandon le plus complet, traversait lentement le Vorarlberg, les Alpes, et allait se faire couronner à Milan, dont le duc ainsi que toute la haute Italie étaient ses alliés dans la guerre qui avait de nouveau éclaté avec une grande vivacité contre Venise.

Il avait à peine reçu la couronne de fer (25 novembre 1431) et assuré de nouveau sa protection au concile que le Pape lui annonçait la dissolution de l'assemblée de Constance (1). Comme c'était Sigismond lui-même qui avait engagé le concile dans une voie de réconciliation à l'égard des Hussites, car il ne voyait plus d'autre moyen de rentrer en possession de la Bohême, il se mit résolûment, et malgré les vives instances du Pape, du côté du concile. Il négociait avec les partis, de Plaisance où il s'était arrêté. Lorsqu'il se mit en mouvement contre l'Italie centrale le Pape s'unit aux Florentins et aux Vénitiens et envoya même des troupes contre l'empereur. Des deux côtés on songeait à déposer, ceux-là le Pape, ceux-ci l'empereur. Sigismond, toujours sans troupes et sans argent, car il ne recevait de subsides que des villes de l'empire, arriva enfin à Sienne, où il resta près d'une année (de juillet 1432 à mai 1433), bloqué par les Florentins, à charge, comme toujours, aux habitants; et pendant ce temps l'Allemagne, sous la prétendue administration de Guillaume, duc de Bavière, ne connaissait plus ni loi, ni autorité, ni ordre, ni repos.

L'attitude arrogante du concile de Bâle, avec lequel Sigismond était en relation permanente, qu'il stimulait ou calmait suivant le besoin, détermina le Pape à reprendre avec l'empereur les négociations interrompues. Le 16 février 1433 il reconnut le concile et parvint à négocier la paix entre l'empereur, Florence et Venise. Le 21 mai, Sigismond entra dans Rome, et dix jours après il reçut la couronne impériale. Dès le 16 février sa situation vis-à-vis du concile s'était modifiée; il se prononça nettement contre les mesures ultérieures et les illégalités du concile (citant et suspendant le Pape) et demeura fidèle au bon droit d'Eugène. Le 11 octobre il entra à Bâle, où il s'était rendu directement en venant de Rome, et dès ce moment il mit une ardeur extrême à réconcilier le Pape et le concile. A dater de 1434, plus uni que jamais au Pape, il se prononça vivement contre le concile, qui, au lieu de s'occuper des mesures de réforme, préférait se mêler des affaires de l'empire, des prétentions des Lauenbourg sur la Saxe électorale, des dispositions relatives au duc Philippe de Bourgogne, avec lequel le manque de soldats empêchait seul l'empereur d'entrer en collision publique à l'occasion de ses usurpations sur l'héritage du Brabant, de la Lorraine et de la Hollande.

Le concile, il est vrai, commença par ne plus s'inquiéter de l'empereur. Cependant on aurait peut-être évité les extrémités auxquelles on en vint si l'empereur n'était mort au moment même de la crise.

Sigismond avait assigné, pour traiter des affaires de l'empire, en 1434, trois diètes successives, à Bâle, Ulm et Ratisbonne; mais, malgré toutes ses me-

(1) *Voy.*, sur les motifs et les conséquences de cette dissolution, les art. HUSSITES (guerre des) et BALE (concile de).

naces, il y vint si peu de monde qu'on ne put en arriver à un recez de l'empire qu'à la dernière diète, et ce recez lui-même n'aboutit à rien. En 1434 Sigismond quitta l'Allemagne; il était dans un tel denûment, à Ratisbonne, qu'il n'avait plus que sa couronne à mettre en gage. La dernière diète qu'il présida, en 1437, à Éger, se termina sans recez.

Il eut, tant qu'il vécut, à se débattre non-seulement en Hongrie contre les Turcs, les Valaques, les Vénitiens, mais dans son propre pays contre les Hussites, et en dernier lieu contre un dangereux soulèvement des paysans de Transylvanie. On peut voir à l'article Hussites (*guerre des*) comment, le 23 août 1436, il finit par obtenir la couronne de Bohême.

Les derniers jours de Sigismond furent tragiques. Il avait depuis longtemps arrêté que sa fille unique Élisabeth et son mari, le duc d'Autriche, Albert IV, hériteraient de ses États. On leur avait déjà prêté hommage en Hongrie dès 1411; le père d'Albert avait été, dès 1402, reconnu, par les états, successeur au trône et administrateur du royaume. Mais Barbe de Cilly, mère d'Élisabeth, princesse aussi hardie que dissolue, complota avec sa famille, avec les grands de Bohême, dévoués aux Hussites, et avec la Pologne, d'annexer la Hongrie et la Bohême à la Pologne, en épousant le roi Ladislas de Pologne, qui avait trente ans de moins qu'elle, et de poser ainsi le fondement d'un grand empire hussito-slavo-magyare.

On songeait déjà à déposer ou à assassiner l'empereur mortellement malade; mais celui-ci, averti du complot, ne se sentant plus sûr à Prague, se fit porter mourant en Moravie, à Znaïm, fit emprisonner la reine, et élire, par les grands du royaume réunis autour de lui, le duc Albert roi de Hongrie et de Bohême. Cela fait il mourut le 9 décembre 1437, et la reine Barbe suivit en captive le convoi de son époux en Hongrie.

La période du règne de Sigismond porte déjà tous les caractères de l'esprit révolutionnaire qui éclata définitivement au seizième siècle. L'empereur n'avait d'appui que dans les villes. Les princes et la noblesse étaient hostiles aux villes et à l'empereur, les états et les sujets étaient hostiles à leurs souverains et à la noblesse; dans la plupart des villes les bourgeois étaient irrités contre le clergé, les communes dans une lutte sauvage et sanglante avec les familles patriciennes. Le peuple des campagnes lui-même, surtout le long du Rhin, formait depuis 1430, à l'exemple des chevaliers et des villes, des confédérations, des ligues, des jacqueries imbues de l'esprit le plus radical et le plus exagéré, surtout contre l'usure des Juifs. De même que les maux qui désolaient l'Église faisaient généralement éprouver le besoin d'une réforme religieuse, de même tout le monde sentait le besoin d'une nouvelle constitution de l'empire d'Allemagne, d'une réforme des états. Seulement personne ne voulait commencer par se réformer.

Sigismond, plein de zèle et de dévouement pour la réforme religieuse, se montra également ardent à entreprendre la réforme de l'empire. Il fit, à la diète de Francfort de décembre 1434, des propositions dans ce sens; mais il ne parvint pas à faire prendre de résolutions définitives; il ne réussit pas même à remédier aux abominables abus des monnaies et des tribunaux secrets (cours vehmiques).

Quant à la réforme que le parti révolutionnaire proprement dit voulait opérer dès lors dans l'Église et l'État, on en reconnaît l'esprit et les visées dans la *Reformatio ecclesiastica* et dans la *Réforme de l'administration temporelle de l'empereur Sigismond*, que les protestants ont, jusque dans les

temps les plus modernes, on ne sait trop comment, considérées comme authentiques. Leur véritable auteur fut, selon toute apparence, le Bohémien Frédéric de Landskron, dévoué au parti des Hussites. Ces projets sont tels qu'au moment de la réforme les sectateurs de Calvin et de Luther les remirent en honneur pour faire de la propagande, tout comme la fausse réforme de Frédéric III, en répandirent les principes dans une foule de brochures et de pamphlets, et s'en servirent efficacement comme moyen d'agitation.

Cf. Aschbach, *Hist. de l'emper. Sigismond*, 4 vol., Hambourg, 1838-1845; Mailath, *Hist. des Magyares*, t. II.

JÖRG.

SIGISMOND (S.), roi des Bourguignons. *Voyez* BOURGUIGNONS.

SIGNATURA GRATIÆ, JUSTITIÆ. *Voyez* CURIE ROMAINE.

SIGONIUS (CHARLES), né en 1523 ou 1524 à Modène, s'adonna surtout à l'étude de la littérature classique, qu'il professa dans sa ville natale. Plus tard il devint professeur d'éloquence à Padoue et obtint une pension de la république de Venise. Il finit par enseigner l'archéologie romaine à Bologne, et se retira dans une maison de campagne qu'il avait acquise près de Modène, où il mourut en 1585. On vante son éloquence, son style et sa vertu. Ses travaux d'archéologie sont remarquables; ses notes sur Tite-Live, ses *Fasti Romanorum* (1550) et de nombreuses observations sur Rome et la Grèce sont également précieux. On cite de cet auteur fécond :

I. *De Republica Hebræorum*, 6 livr., Cologne, 1686.

II. *Historiæ de Occidentali Imperio*, Bâle, 1579 (de 281 à 505).

III. *Historiæ de regno Italiæ*, 20 livr.

IV. *Histoire de l'archevêché de Bologne.*

V. *Histoire de l'Église*, Milan, 1732, 2 vol. en 14 livr., n'allant que jusqu'en 311. Ses œuvres complètes ont paru sous ce titre : *Sigonii Opera*, publiées par Argélatus, 1732-37, 6 vol., avec la biographie de l'auteur par Muratori. On trouve quelques-uns de ses travaux d'archéologie dans les *Thesauri* de Gronovius et de Grævius.

Cf. Krebs, *Charles Sigonius, un des plus grands humanistes du seizième siècle*, Francfort, 1840.

SILAS OU SILVAIN (Σίλας dans les Actes des Apôtres, Σιλουανός dans les Épîtres de S. Paul), membre considéré de la communauté chrétienne de Jérusalem et prophète (1), peut-être aussi un des soixante-douze disciples, fut envoyé à Antioche avec S. Paul, S. Barnabé et Jude Barsabas pour y faire connaître les décisions du concile des Apôtres (2). Paul, en se séparant de Barnabé, prit Silas avec lui, lorsqu'il quitta Antioche, dans son grand voyage (3). Silas fut battu de verges à Philippes avec Paul (4).

Lorsque Paul se rendit à Athènes Silas demeura à Béroé avec Timothée, mais il suivit bientôt après le grand Apôtre (5), le rejoignit à Corinthe (6) et demeura avec lui (7). A dater de ce moment les Écritures n'en parlent plus; cependant il est généralement admis qu'il est le Silvain dont il est fait mention dans la première Épître de S. Pierre, 5, 12. Quelques exégètes lui attribuent aussi ce qui est dit II Cor., 8, 18, 19.

On n'a pas de renseignement sur le

(1) *Act. des Ap.*, 15, 32.
(2) *Ib.*, 15, 22.
(3) *Ib.*, 15, 40.
(4) *Ib.*, 16, 19 sq.
(5) *Ib.*, 17, 4.
(6) *Voy.* CORINTHE.
(7) *Act.*, 18, 5. I *Thess.*, 1, 1. II *Thess.*, 1, 1. II *Cor.*, 1, 19.

reste de sa vie, et il est assez vraisemblable qu'il mourut de bonne heure.

Le faux Dorothée et les ménologes grecs distinguent tout à fait arbitrairement entre Silas et Silvain, et font du premier un évêque de Corinthe, du second un évêque de Thessalonique.

Cf. *Acta SS.*, 13 *julii; Cellarii Dissertatio de Sila*, *viro apostolico*, Ienæ, 1773.

SILÉSIE. Cette province, qui est comme la dernière falaise produite par le grand flot des races slaves, appartint tantôt à la Moravie et à la Bohême, tantôt à la Pologne, eut ses ducs particuliers et indépendants et finit par être unie à l'Autriche à partir du commencement du seizième siècle.

L'histoire des origines païennes et chrétiennes de la Silésie est enveloppée de profondes ténèbres. Il est vraisemblable que la Silésie reçut ses premiers messagers de la foi de la Moravie voisine, dès le temps où S. Méthode et S. Cyrille y annoncèrent l'Évangile, c'est-à-dire en 863. C'est ce que nous apprennent les plus anciennes traditions que le célèbre Jean Dlugoss, surnommé Longinus, chanoine de Cracovie, mort le 29 mai 1480, a recueillies pour la première fois dans son *Historia Polonica* (1) et dans ses *Episcoporum Ecclesiæ Smogorzoviensis et Pitzinensis*, *quæ nunc Wratislaviensis*, *historiæ et Acta ap. F. W. de Sommersberg*, *Rerum Silesiacarum scriptoris*, t. II, Lips., 1730, in-fol.

Le Christianisme eut à lutter en Silésie, comme partout ailleurs, contre le paganisme, et le fit avec des chances diverses. Ce ne fut que vers la fin du dixième siècle qu'il prit solidement pied dans cette région. C'est aussi à cette époque, entre 999 et 1000, que remonte la fondation du premier siége épiscopal, qui, d'après les anciens chroniqueurs, fut établi d'abord à Schmograu, dans le district de Namslau, puis, en 1040, à Reszen, près de Brieg, et enfin, en 1052, à Breslau.

Les six premiers évêques furent des Italiens, et peut-être tous des Romains, ce qui ne doit pas étonner quand on se rappelle que les Papes furent les promoteurs de la conversion de la Moravie et que l'apôtre de ce pays reçut ses pouvoirs de Rome. Cependant le Christianisme ne fit à cette époque, ce semble, que de faibles progrès; du moins les historiens contemporains n'en parlent pas beaucoup. Le sort toujours incertain de cette province, sa dépendance tantôt de la Pologne, tantôt de la Moravie, les luttes incessantes des princes voisins, n'étaient pas, en somme, favorables au développement de la foi et de la piété chrétiennes. C'est à ces circonstances aussi qu'il faut attribuer l'établissement transitoire et presque inaperçu, dans cette province, des Bénédictins, ces grands dépositaires de la civilisation religieuse et scientifique de l'Europe, dont, il est vrai, l'ordre n'était plus à cette époque aussi vivace et aussi florissant que dans l'origine. L'Église dut de vrais progrès aux efforts du noble comte Pierre *Wlast*, Silésien selon toute apparence, qui s'était acquis une grande réputation et une immense fortune en faisant la guerre à l'étranger, surtout en Dacie et en Danemark, et avait reçu par ce motif le surnom de Dace ou de Danois. L'obscurité qui l'enveloppe d'ailleurs en a presque fait le centre d'un cycle de traditions nationales. Il mourut, dit-on, après le milieu du douzième siècle. C'est à lui que la Silésie dut l'introduction des chanoines réguliers de Saint-Augustin, qu'il fit venir de France, où ils étaient très-florissants à cette époque, grâce au zèle de S. Yves, évêque de Chartres († 23 décembre 1115).

(1) La meilleure édition est celle de Leipzig, 1711, 2 vol. in-fol.

Wlast fonda également de nombreuses églises à Breslau et dans les principales villes de la province.

Mais le mouvement le plus puissant fut imprimé au progrès de l'Évangile en Silésie par Ste *Hedwige,* fille de Berthold, duc de Méranie, comte d'Andechs et du Tyrol, et par sa femme *Agnès*, fille de Dédo, margrave de Meissen. Hedwige, née en 1172, fut mariée vers 1186 avec le pieux duc Henri I[er] le Barbu, qui régna heureusement en Silésie de 1201 à 1238. Elle mourut le 15 octobre 1243 et fut canonisée par Clément IV le 25 mars 1267 (1). Hedwige fut l'ornement de son siècle, et dans toute la force du terme, religieusement et politiquement, la mère de son peuple, la protectrice de la religion, de la piété, de la science et des arts. Sa mémoire est encore vivante et bénie parmi les Silésiens. Infatigable dans les œuvres chrétiennes qu'elle entreprit de concert avec son mari, elle fonda des églises, créa des monastères, éleva partout des établissements religieux ou charitables, appela et dota les Dominicains, les Minimes, les Norbertins, les Augustins, qui tous en peu de temps eurent dans le pays de magnifiques maisons, de riches abbayes. Ses reliques reposent dans le couvent des Cisterciennes qu'elle fonda à Trebnitz, à six lieues de Breslau ; ce sanctuaire, qui malheureusement a été profané dans ce siècle, est néanmoins demeuré un des pèlerinages des plus fréquentés et des plus vénérés de la Silésie (2).

Henri II, duc de Silésie, surnommé le Pieux, marcha sur les traces de sa mère Hedwige, ainsi que sa femme, fille d'Ottocar, roi de Bohême, morte en odeur de sainteté le 24 juin 1265, et tous deux achevèrent l'œuvre de la civilisation de la Silésie, si heureusement avancée par leur sainte et glorieuse mère. La Silésie fut dès le principe de sa conversion dans un rapport intime avec Rome, et, de même que la Pologne, paya dès lors le denier de Saint-Pierre (1). Innocent III, dit Goldast (2), affranchit le diocèse de Breslau du lien métropolitain qui l'unissait à Gnésen, en 1213, et le soumit immédiatement au Saint-Siége. Cette assertion de Goldast est en effet justifiée, ce semble, par quelques paroles d'Innocent IV, qui, dans sa célèbre bulle du 9 août 1245, confirmant les possessions, droits, franchises et libertés de Breslau, dit expressément : « Nous prenons sous notre protection et celle de S. Pierre l'église de Saint-Jean-Baptiste de Breslau. Nul archevêque ou évêque ne tiendra de synode, ne traitera d'affaires dans ce diocèse sans l'assentiment de l'évêque de Breslau, s'il n'en a été directement chargé par le Pape ou ses légats, à l'exception du métropolitain, dans les cas qui lui sont légalement réservés. » Cette bulle se trouve dans Stenzel (3). — Cependant Friesse a clairement démontré qu'il est difficile de déterminer le temps où le diocèse de Breslau aurait été réellement soumis à la juridiction immédiate du Saint-Siége. Cette dépendance directe se forma peu à peu, à mesure que la Silésie se détacha de la Pologne et que l'élément germanique l'emporta sur l'élément slave dans cette province (4). Il est également difficile de démontrer à quelle époque l'évêque

(1) *Voy.* HEDWIGE (Ste).

(2) Cf. D[r] Ritter, *Hist. du dioc. de Breslau*, part. I, p. 95-101, 115-134, 139-149. Gœrlich, *Vie de Ste Hedwige*, Breslau, 1843. On trouve la légende complète de la sainte, en latin, corrigée d'après des manuscrits et publiée pour la première fois par Stenzel, *Scriptor. rerum Silesiacar.*, t. II, p. 1-126, Breslau, 1839, in-4°.

(1) *Voy.* DENIER DE SAINT-PIERRE.

(2) In *Commentario de regno Bohemiæ*, l. I, c. 3, p. 564 et 586.

(3) *Documents pour servir à l'histoire du diocèse de Breslau au moyen âge*, Breslau, 1845, in-4°, n° V, p. 7-13.

(4) Voir *Hist. ecclés. du royaume de Pologne*, Breslau, 1786, part. I, p. 343 sq.

de Breslau obtint, en vertu des riches possessions de son siége, le titre et le rang de prince; ce fut vraisemblablement vers 1344, lorsque Boleslas, duc de Liegnitz et de Brieg, ayant besoin d'argent, vendit à perpétuité, avec le consentement de son fils, la ville et le cercle de Grotkau à l'église de Breslau, moyennant 3,250 marcs d'argent. Le 23 novembre de cette année le roi Jean de Bohême investit l'évêque et le chapitre de Breslau de la souveraineté de la ville de Grotkau, des cercles et des districts qui en dépendaient, comme d'un fief légitime, conformément au droit commun de la féodalité, et le même jour le chapitre reconnut être obligé envers le roi de Bohême comme un vassal à l'égard de son suzerain, et déclara vouloir toujours se montrer tel vis-à-vis des rois de Bohême (1). Cependant l'évêque et le chapitre avaient déjà obtenu du duc Henri IV, le 23 juin 1290, les libertés et l'exercice des droits ducaux dans les districts d'Ottmachau et de Neisse, comme dans les autres possessions de l'Église, de l'évêque, du chapitre, des religieux et du clergé en général. Le Pape Nicolas IV confirma ces droits le 9 septembre de la même année (2).

On voit combien cette Église était riche et puissante par les actes d'approbation d'Innocent IV, de 1245, que nous venons de citer; elle avait des droits épiscopaux sur 22 cités, depuis Teschen jusqu'à Crossen; sur le château d'Ottmachau, son marché, ses villages et ses dépendances; sur 148 communes situées dans les districts de Breslau, Liegnitz, Grossglogau et Oppeln; sur deux autres situées dans le diocèse de Posen et deux dans celui de Cracovie.

Les grandes agitations religieuses que le malheureux Jean Hus provoqua en Bohême avaient fortement réagi sur la Silésie voisine et y avaient ébranlé les esprits et relâché les liens religieux. La réforme du seizième siècle trouva par conséquent en Silésie un terrain plus préparé à la recevoir que partout ailleurs en Allemagne. Les mœurs y avaient été profondément altérées par l'esprit mondain de quelques évêques; l'ignorance était générale dans les couvents et dans le clergé séculier. Les élèves du sacerdoce, formés pour la plupart dans les universités de Wittenberg et de Francfort-sur-l'Oder, avaient rapporté le poison des nouvelles doctrines dans leur patrie, et, ce qu'il y eut de plus triste et de plus désolant, c'est que de 1506 à 1520 l'Église de Breslau avait été régie par l'évêque Jean V, surnommé Turzo, Polonais, joueur, buveur et fornicateur (1), ami ardent de la réforme, qui ne se cachait pas d'être en correspondance avec Luther et Mélanchthon. Luther, dans une lettre à Spalatin, du 13 novembre 1520, le nomme le *meilleur des évêques du siècle* (2). Il lui écrivait souvent, ainsi qu'au chanoine Wittiger, de Breslau, et l'adulait en lui promettant de garder à jamais ses lettres comme de saints et précieux trésors (3). Mélanchthon renchérissait encore sur les éloges donnés à ce triste évêque, lorsqu'il disait, dans sa lettre du 1er août 1520, adressée au prélat: « Si la république chrétienne avait dix conseillers comme vous, je croirais sans hésiter que nous verrions bientôt le Christ ressuscité partout (4). »

(1) *Voir* Stenzel, *Docum*., etc., n. 272, 273, 295, 302, p. 296-298, 335, 348.

(2) *Docum*., etc., n. 252-254, p. 256-262.

(1) Voir *Chronica principum Poloniæ*, dans Stenzel, *Script. rer. Silesicar.*, t. I, p. 171 sq.

(2) De Wette, *Lettres de Luther*, Berlin, 1825, t. I, p. 524, 276 : « Eadem fide episcopus Vratislatensis obiit, omnium episcoporum hujus sæculi optimus. »

(3) Id., n. 245, 246, p. 472 sq. : « Literæ enim priores P. T. R. inter sacra mea perpetuo monumenta servandæ. »

(4) *Epistolar.* l. II, n. 84, edit. Bretschneider, *Corpus reformator.*, Halis Sax., 1834, t. I, p. 210.

La réforme avait évidemment besoin de prélats de ce calibre, et il n'est pas étonnant que, sous de pareils auspices, dès 1518, le moine augustin Melchior Hoffmann répandit la semence du nouvel évangile dans les domaines du baron de Zedlitz, dans la principauté de Jauer. Luther et Mélanchthon inondèrent bientôt cette province d'apôtres du nouvel évangile. Le magistrat de Breslau les protégeait de toutes façons, chassant les défenseurs de la foi ancienne, comme il le fit, entre autres, dans la paroisse de Sainte-Marie-Madeleine. L'évêque *Jacques de Salza* (1520-1539), Silésien, prélat doux et digne, s'opposa vainement à ces actes de violence; le magistrat remit cette église au fameux docteur Jean Hess de Nurenberg, qui avait fait ses études à Wittenberg en 1515, était devenu secrétaire intime de l'évêque Jean Turzo, plus tard chanoine et prédicateur de la cathédrale, et qui, armé de pied en cap d'arguments luthériens, déclara ouvertement la guerre à l'Église catholique et devint l'âme du magistrat de Breslau. Dès 1523 le magistrat fit comparaître à l'hôtel de ville les chapelains des églises paroissiales de Sainte-Élisabeth et de Sainte-Marie-Madeleine, et leur déclara ouvertement qu'ils eussent à enseigner la nouvelle doctrine et à prendre sous ce rapport le docteur Hess pour modèle. Le nouvel évangile fit de rapides progrès, grâce à ces moyens, que renforçaient naturellement, comme partout ailleurs, l'expulsion des vrais prêtres, le pillage des églises, le sacrilége mépris déversé sur les plus sublimes mystères de la religion, sur ses ministres, les prêtres, les moines, les religieuses. On ne peut lire une description plus vive de la situation malheureuse du clergé de ce pays et des infâmes menées des premiers propagateurs du luthéranisme que celle que fait le pieux et digne prince Jean VII, duc d'Oppeln, de Grossglogau et de Ratibor, dans sa lettre du 10 novembre 1524 au Pape Clément VII, que nous avons trouvée dans les archives secrètes du Saint-Siége et dont nous extrayons les passages suivants. Il commence par exprimer dans les termes les plus touchants, en son nom et en celui de la haute noblesse de Silésie, son respect et sa profonde vénération envers le Pape, et il le conjure, en versant de chaudes larmes, de venir promptement en aide à la religion, qui est dans la plus profonde décadence en Silésie. « Les duchés de notre province sont cernés et parcourus en tous sens, dit-il, par les gens de la faction luthérienne, excitant partout le plus abominable tumulte, soulevant toutes les localités, foulant aux pieds les droits les plus sacrés. Malheureusement les prélats et les dignitaires de mon église d'Oppeln, appartenant au diocèse de Breslau, ont depuis longtemps abandonné leur siége, vivent oisifs et dissipés dans leurs maisons de campagne, et ne songent qu'à amasser le plus d'argent qu'ils peuvent, pour le dépenser de la manière la plus obscène et la plus infâme, ou pour l'enterrer, par une sordide avarice, et entasser des trésors réservés au futur Antechrist. Chose effroyable et intolérable ! plusieurs de ces prélats ont osé venir jusqu'à quatre fois à Oppeln sans mettre le pied dans l'église collégiale, qui les nourrit; ils ont passé devant elle sans la saluer. D'autres, dès qu'ils ont touché leur prébende, ne remettent plus les pieds dans le temple qui a grossi outre mesure leurs bourses; ils ne savent que remplir leur ventre et engraisser. Le chœur est abandonné aux pauvres et misérables prêtres du dernier rang; on s'en moque; on le pille. Nous ne saurions trop déplorer cette situation, et, si nous n'avions hérité de nos saints et vénérables devanciers la foi et l'amour de l'Église,

nous aurions laissé le peuple ignorant devenir la proie de ces novateurs éhontés, et les indignes prélats eussent de notre part subi le sort qu'ils méritaient. Hélas! comment dépeindre les monstrueux scandales qui nous désolent, comment répéter les blasphèmes qui, de toutes parts, dans nos principautés, s'élèvent contre Dieu, les saints, le jeûne, les fêtes, le sacerdoce et le Pape! Ce sont des outrages sans nom ! Ce sont des folies et des impiétés qu'il est impossible d'énumérer ! Car ces insensés ne rougissent de rien, ne reculent devant aucune innovation, si extravagante qu'elle soit, devant aucune absurdité, devant aucune infamie ! C'en serait fait de nous si je n'avais tourné le dos à ces gens et n'avais arrêté leurs méfaits; car, ici comme ailleurs, les prêtres et le clergé ont perdu tout courage ; je les vois chaque jour de mes yeux abandonner les couvents, se hâter de prendre femme, d'entrer en ménage, et s'abandonner à d'ignobles débauches. » Les plaintes de l'évêque Jacques de Salza ne sont pas moins émues ; on les lit également dans plusieurs lettres adressées par lui au Saint-Siége et conservées dans les archives secrètes du Vatican; telle est par exemple une lettre écrite d'Ottmachau, le 28 juin 1525, où il s'exprime en ces termes : « Insensiblement on abolit toutes les cérémonies de l'Église ; on modifie arbitrairement le canon de la messe ; on introduit aujourd'hui telle nouveauté, demain telle autre en langue allemande ; on veut en finir avec les sacrements. Il y a, en général, autant de croyances et de religions que de têtes ; on a formellement ourdi une conspiration pour bouleverser les biens de l'Église et s'en emparer ; on excite le peuple à ne plus payer la dîme et les autres impôts aux églises et aux curés ; les domaines des principautés de Grotkau et de Neisse ont été à moitié anéantis par l'incendie. Le roi Ferdinand a voulu s'opposer à toutes ces dévastations par des lois aussi vigoureuses que sages; mais on se moque de lui et de ses ordonnances ; la malheureuse guerre des Turcs l'entrave et l'empêche de consacrer aux agitations religieuses toute l'attention qu'elles exigent. Partout ce sont les magistrats des villes qui favorisent le luthéranisme, en tête de tous celui de Breslau, qui se permet les actes de violence les plus révoltants et les plus abominables. » Jean Cochlæus (1), chanoine de Breslau, fait une effrayante description de ces violences dans une lettre inédite et extrêmement intéressante, qu'il adresse au célèbre Gaspard Contarini (2). « Ainsi, dit-il, Paul II, abbé des Augustins de Sagan (1522-1525), homme abominable sous tous les rapports, a introduit ouvertement, à l'aide du magistrat, le luthéranisme dans son couvent ; il y a appelé trois professeurs de Wittenberg, chargés d'enseigner la nouvelle doctrine, et a fini par se faire marier à Wittenberg par Luther à une religieuse échappée de son couvent, pour revenir, apôtre du nouvel évangile, prêcher à Grünberg (3). »

Il est évident que sous de tels auspices, avec de tels moyens et de tels hommes, la réforme devait faire de grands progrès en Silésie.

Ailleurs c'était l'école surtout qui poussait au mouvement de réforme ; c'était *Valentin Friedland*, plus connu sous le nom de Trotzendorf, du nom de son village, près de Görlitz. Né le 14 février 1490, mort à Liegnitz le 26 avril 1556, il avait étudié, à Leipzig et à Wittenberg, sous Luther et Mélanchthon, avait acquis une grande renommée comme instituteur et l'un des plus ardents propagateurs des doctrines nouvelles. Son école de Goldberg était

(1) *Voy.* COCHLÆUS.
(2) *Voy.* CONTARINI.
(3) Voir *Chronicon abbat. Saganens.* dans Stenzel, *Script. rer. Siles.*, t. I, p. 450 sq.

fréquentée par les fils des premières familles de Silésie, de Bohême, de Pologne, de Lithuanie, de Hongrie et de Transylvanie. Il se vantait de pouvoir, avec ses seuls élèves, mettre une armée nombreuse en campagne contre les Turcs (1).

En Silésie, comme ailleurs, la réforme fut enrayée par l'introduction des Jésuites, qui, vers la fin du seizième siècle, sous la protection de l'Autriche, fondèrent de magnifiques colléges dans les principales villes, dans Breslau, Neisse, Oppeln, Glatz, Glogau, Jauer, Liegnitz, etc., et dirigèrent l'éducation du clergé et de la jeunesse.

L'Université de Breslau, fondée par les Jésuites avec une magnificence vraiment impériale, devint bientôt célèbre. Elle servit efficacement à fortifier le Catholicisme en Silésie et à repousser le protestantisme. Grâce aux Suédois, que deux fois, durant la guerre de Trente-Ans et sous Charles XII, les protestants, à leur éternelle honte et au grand abaissement de l'Allemagne, appelèrent sur le sol de leur patrie commune, ils obtinrent de grands avantages lors de la paix de Westphalie et du traité d'Altranstädt (2). Malgré tout et après toutes ces vicissitudes, la religion catholique demeura ce qu'elle était, la religion de la grande majorité des habitants de la Silésie. Dans la basse Silésie seule, vers le Brandebourg et la Saxe, l'élément protestant prédomina, par des motifs faciles à comprendre. Cet élément prit un puissant essor lorsque ce beau pays tomba au pouvoir de la Prusse, dont tous les efforts, depuis les premiers jours de l'occupation jusqu'à l'heure actuelle, tendirent à protestantiser méthodiquement ce pays(1). Nul n'y travailla davantage que Frédéric II. Ce fut un grand malheur pour l'Église catholique de Silésie que l'évêque de cette époque, le cardinal Philippe, comte de Zinzendorf (1732-1747), malgré ses nombreuses et brillantes qualités comme orateur sacré et homme d'État, ne fût pas à la hauteur de sa mission et méconnût complétement la tâche difficile qui lui était échue.

Zinzendorf imprima à l'Église de Silésie une plaie profonde et fut, sous certains rapports, évidemment sans le vouloir, le principal auteur des souffrances qu'elle eut à endurer alors et depuis cette époque. L'influence magique de Frédéric II, les honneurs sans bornes dont il combla le prélat, l'énergique despotisme qu'il appliqua aux affaires de la Silésie, la politique de la liberté de conscience dont il sut si magistralement tirer parti, et dont nul ne paya plus chèrement les frais que l'Église catholique, avaient non-seulement ébloui, mais complétement dévoyé le cardinal. Il se jeta aveuglément dans les bras de son nouveau maître; il admit comme authentiques les rapports audacieux et mensongers des agents du gouvernement, s'habitua à considérer la religion catholique, qui avait seule dominé jusqu'alors en Silésie et qui était de beaucoup la religion de la majorité des Silésiens, comme une religion purement tolérée par la bienveillance du souverain. Ce fut là son erreur capitale, et il ne la reconnut malheureusement que trop tard. De là son attitude craintive, vacillante et toujours soumise à l'égard du roi de Prusse. Sans

(1) Cf. dans Alzog, *Hist. univ. de l'Église*, les riches détails sur la bibliographie relative à l'introduction de la réforme en Silésie, trad. en franç. par I. Goschler, chez Lecoffre, 3e éd., Paris, 1855, p. 97, § 324. Dr J.-J. Ritter, *Manuel de l'Hist. de l'Égl.*, Bonn, 1847, t. II, p. 336.

(2) Située près de Lutzen (Saxe). Par ce traité, conclu entre Charles XII et Auguste, électeur de Saxe, celui-ci fut forcé de renoncer à la couronne de Pologne.

(1) *Voy.* PRUSSE. Ritter, *Manuel de l'Hist. ecclés.*, p. II, p. 721.

mauvaise intention il lui aurait sacrifié les droits les plus sacrés de l'Église, si le grand Pape Benoît XIV ne l'en avait empêché en l'effrayant par une foudroyante correspondance, et s'il n'avait eu à ses côtés un chapitre remarquable, qui défendit avec une persévérance inébranlable les droits de l'Église contre son propre archevêque et contre le roi.

Frédéric II avait, dans le traité de paix de Breslau (1742), garanti le *status quo* de l'Église catholique par cette clause très-élastique : « Sans du reste porter atteinte à la pleine liberté de conscience de la religion protestante et aux droits de la souveraineté en Silésie ; » expressions qui, même en les restreignant en ce sens que le roi ne pouvait en aucun cas se servir de son droit de souverain au détriment du *status quo* de la religion catholique, laissaient la porte ouverte à toute espèce d'abus, d'usurpation et d'empiétement. En effet Frédéric II soutint ouvertement qu'en acquérant la Silésie il avait hérité de tous les droits que les anciens souverains catholiques du pays avaient exercés sur l'Église catholique. En se fondant sur ce prétendu droit il alla plus loin qu'aucun de ses prédécesseurs, qui ne s'étaient jamais attribué le droit d'élire les dignitaires des abbayes, des chapitres, des couvents, etc. Frédéric, méconnaissant tous les droits existants, abolit la liberté d'élection que le célèbre concordat de la nation allemande avait accordée aux chapitres, nomma les abbés, les abbesses; dans les cas douteux, autorisa tout au plus les fondateurs à lui présenter quelques candidats, en se réservant de ne nommer d'ailleurs que ceux qui lui plaisaient, et très-souvent en en instituant d'autres que ceux qu'on lui proposait. Il interdit comme dangereux pour la liberté de conscience des protestants, dans le cas des mariages mixtes, les stipulations antérieures au mariage, en vertu desquelles les époux promettaient d'élever les enfants dans la religion catholique, et facilita ainsi la victoire du protestantisme sur l'Église en érigeant en même temps à Gross-glogau et à Breslau deux consistoires luthériens auxquels il conféra les pouvoirs les plus étendus, la majeure partie de la juridiction épiscopale, tout en leur adjoignant pour la forme des membres catholiques, choisis, il est vrai, à son gré et à son goût. L'apostasie des Catholiques fut encouragée par tous les moyens imaginables; aussi, dès la première année du gouvernement prussien, on compta plus de six mille apostats. Frédéric usurpa même le droit d'élire l'évêque, droit que, depuis la fondation du diocèse et sous tous les régimes politiques, le chapitre avait exercé librement et sans entraves. L'Église catholique tout entière fut profondément affligée lorsque Frédéric, de son chef et par une violence inouïe, nomma successivement le comte *Philippe Gotthard de Schaffgotsch*, décrié par les folies de sa jeunesse, quoique fort remarquable par les dons de son esprit, le 27 juillet 1743, abbé des chanoines réguliers de Saint-Augustin, de Notre-Dame (*auf dem Sand*), le 16 mars 1744, coadjuteur de l'archevêque avec future succession, et enfin, le 3 octobre 1747, évêque titulaire de Breslau. Schaffgotsch partageait, avec le cardinal, la faveur du roi. Peu de jours avant d'avoir arraché son élection au chapitre Frédéric l'avait élevé au rang de prince, espérant trouver dans ce nouveau prélat un instrument encore plus docile de ses vues et de ses projets que le cardinal de Zinzendorf, qui avait fini par perdre complétement la raison. Mais la Providence, adorable dans ses voies, fit échouer sous ce rapport les funestes projets du roi. Autant Schaffgotsch avait été détestable, autant, une fois évêque, il se montra noble

et courageux, défendant tous les droits de l'Église avec autant de sagesse et de fermeté que les évêques les plus vigoureux et les plus dignes qu'eut jamais l'Église. De son côté, autant Frédéric avait aimé ce prélat, autant il le prit en haine; il le poursuivit de son implacable ressentiment jusqu'au moment de sa mort. Benoît XIV déploya une admirable sagesse et une incomparable énergie au milieu de cette tourmente. Ce ne fut qu'après s'être convaincu de la totale transformation des sentiments du prélat élu, au moyen d'une instruction solennelle et canonique poursuivie avec l'assentiment du roi par le nonce de Pologne, Archinto, archevêque de Nicée, plus tard cardinal, à Breslau même, en février 1748, et après que le roi eut, dans une lettre officielle, adressée le 8 janvier de la même année au chapitre, promis de ne plus intervenir à l'avenir dans l'élection de l'évêque, de satisfaire aux justes griefs des Catholiques aussitôt que possible, et de s'abstenir de toute usurpation ultérieure sur les droits de l'Église, que le Pape, en vertu de sa propre et pleine autorité, sans avoir égard à la nomination royale, éleva, *ex integro*, le 4 mars, au siége de Breslau le prince de Schaffgotsch.

Ce fut une des élections épiscopales les plus orageuses, les plus compliquées et les plus glorieuses pour le Saint-Siége, qui eurent lieu peut-être depuis la réforme.

Après la chute de Schaffgotsch il y eut pendant vingt-sept ans une débile administration, qui attira toute espèce de malheurs sur l'Église de Silésie, laissa toute liberté aux empiétements du gouvernement et paralysa toutes les forces du chapitre et du clergé. Personne n'osa plus élever la voix. Peu à peu l'Église de Silésie tomba dans un état plus déplorable qu'aucune autre Église d'Allemagne. On comprend, dit Ritter (1), que le clergé et le peuple finirent par ne plus sentir combien étaient contraires à la foi catholique et menaçants pour son avenir les mariages mixtes, destitués de toute garantie pour l'éducation catholique des enfants, et que l'indifférence en matière de religion devint générale. Aussi ne fut-on pas le moins du monde ému lorsque Frédéric-Guillaume III promulgua l'ordonnance, encore plus préjudiciable aux intérêts de la foi catholique, en vertu de laquelle les enfants nés de mariages mixtes devaient tous suivre la religion du père. Il en fut de même lorsque l'administration des écoles catholiques cessa d'être séparée et fut incorporée au gouvernement, en 1811.

AUGUSTIN THEINER.

SILÉSIUS (ANGÉLUS). *Voy.* SCHEFFLER.

SILO (שִׁילוֹ, שִׁלוֹ, שִׁילֹה, שִׁלֹה; LXX, Σιλώ, Σηλώ, Σηλώμ; dans Josèphe, Σιλοῦν), ville de la tribu d'Éphraïm (2), au nord de Béthel, au sud de Labona (3), à dix milles de Sichem (4). Sous Josué on y dressa le tabernacle, qui avait été auparavant à Galgala (5). Il y demeura jusqu'au temps d'Héli (6). Comme Silo était situé à peu près au centre du pays, ce fut longtemps le lieu de réunion générale des Israélites. C'est là que Josué fit le partage de la partie du pays située à l'ouest du Jourdain. Au temps de S. Jérôme on y montrait encore les ruines de l'autel: *Silo, in quo altare dirutum hodieque monstratur* (7). Silo est, suivant Robinson, le *Seilun* actuel.

Cf. Raumer, *Palestine*, p. 291.

(1) *Manuel de l'Hist. de l'Égl.*, p. II, p. 723.
(2) *Onomast.*
(3) *Jug.*, 21, 19.
(4) *Onomast.*
(5) *Jos.*, 18, 1.
(6) I *Rois*, 4, 4; 7, 1. Cf. *Ps.* 77, 60. Is. 7, 12; 26, 6.
(7) *Epist. Paulæ*, p. 703.

SILOÉ (LXX, Σιλωάμ; Josèphe, Σιλωά, שִׁלֹחַ; dans Néhémie שֶׁלַח, canal), nom d'une fontaine située à Jérusalem, à la sortie du Tyropœon, entre Sion et Moria. Cette situation est garantie par la tradition, telle que la rapportent les voyageurs (1), par le nom actuel de la fontaine, appelée *Aïn silwan*, tout comme par divers passages de Josèphe. Ainsi il dit (2) que la vallée des fabricants de fromages s'étend entre le mont Sion et Acra jusqu'à Siloë, et que la première, la plus ancienne des murailles de la ville se prolongeait au sud de la tour Hippique, par delà Bethso (3) et la porte des Esséniens, au sud-ouest de la ville, et tournait au-dessus de la source de Siloë. Il raconte (4) que le tribun Néapolitanus, envoyé par Cestius à Jérusalem, visita toute la ville jusqu'au bas de Siloë; que les Romains (5), avant de prendre la ville haute, avaient ruiné toute la ville du haut en bas jusqu'à Siloé.

Lorsque ce même Josèphe décrit la position des chefs de partis dans l'intérieur de la ville, au commencement du siége par Titus, il dit (6) que Simon occupait, outre la ville haute et la troisième grande muraille, jusqu'au Cédron, la partie de l'ancienne muraille qui monte de la fontaine de Siloë vers l'orient, ἐδὲν ἀπὸ Σιλωᾶ; ἀνάκαμπτον εἰς ἀνατολήν. S. Jérôme (7) atteste que la source de Siloë coulait au pied du mont Moria : *Idolum Baal fuisse juxta Jerusalem, ad radices montis Moria, in quibus Siloe fluit, non semel legimus* (1). Il ne reste donc rien de l'incertitude de Raumer après ce que dit Krafft (2) de la situation des piscines supérieures et inférieures de Gihon et de leur communication avec la fontaine de Siloë, et nous pouvons considérer comme pleinement réfutées par là les assertions de Winer (3), de Bachiene (4), Hamelsveld (5), Gésénius (6), Tholuck (7), Hitzig (8), lesquels ont prétendu placer la fontaine de Siloë au sud-ouest de la ville. On peut consulter Robinson (9) sur les passages mal interprétés de Josèphe dans sa Guerre de Judée (10). Il résulte aussi des données de Josèphe que la source était située en dehors des murs de la ville, mais si près qu'elle pouvait facilement être défendue par les assiégés (11).

La fontaine se trouve dans une excavation formée dans la masse du rocher, dont l'embouchure est en partie maçonnée pour retenir l'eau; on descend jusqu'à la fontaine par des degrés. Elle n'est que la fin d'un canal étroit, souterrané, taillé dans le roc, d'une longueur de 585 mètres, d'une largeur de $0^m,70$, de hauteurs variées, parcourant à travers diverses sinuosités le mont Moria. Ce canal commence au puits de la Vierge ou puits de Marie, aujourd'hui Aïn ed-Deradsch, au côté oriental du Moria, dans la vallée de Cédron, où la fontaine inférieure s'alimente, ce qui lui a fait donner aussi le nom de *missio aquarum* (12). Ce canal

(1) Quaresm., *Eluc. Terræ S.*, t. II, p. 289. Colovic., *Itinerar. Hierosolym.*, p. 292. Troilo, *Voyage en Orient*, p. 352. Clarke, *Travels*, vol. IV, p. 348. Richter, *Pèlerinages*, p. 30.
(2) *De Bello Jud.*, VI, c. 6.
(3) Krafft, *Topogr. de Jérusalem*, p. 20 sq.
(4) *Bello Jud.*, II, 16, 2.
(5) VI, 7, 2.
(6) V, 6, 1.
(7) In *Comm. ad Matth.*, X, p. 38.

(1) Cf. Krafft, l. c., p. 22. Rosenmuller, *Géogr. bibl.*, II, 250 sq. Raumer, *Palest.*, 3e éd., p. 96.
(2) L. c., p. 121 sq.
(3) *Lex. bibl.*, art. *Siloë*.
(4) II, 1, 349.
(5) II, 182.
(6) *Comm. sur Isaïe*, I, 274.
(7) *Docum. pour servir à l'éclaircissement de la langue du N. T.*, p. 120 sq.
(8) *Ad Is.*, 8, 6.
(9) *Palestine*, II, 48, 143.
(10) *Bell. Judo*, V, 4, 1, 2.
(11) Cf. Reland, *Palest.*, p. 858.
(12) Cf. les observations excellentes de Tho-

n'a été exactement visité que par Robinson et Smith (1). Les deux fontaines sont situées à peu près à la même hauteur, ce qui rend leur confluent faible et doux (2). Il ressort du texte d'Isaïe, 8, 6, que les deux fontaines et le canal existaient avant Ézéchias et remontent probablement à Salomon (3); elles étaient destinées à arroser les jardins situés au-dessous et pouvaient être facilement défendues contre une armée assiégeante. Josèphe nomme justement la fontaine de la Vierge la piscine de Salomon (4), fontaine royale (5) dans Néhémias. Elle se nomme fontaine de la Vierge d'après une vieille légende qui rapporte que c'est là que la sainte Vierge puisait l'eau dont elle avait besoin et lavait les langes de son divin Enfant, lorsqu'elle se rendait avec lui à Jérusalem, comme au moment de la Présentation, etc., etc. (6).

Quaresmius (7) et Krafft (8) disent que cette source est la piscine inférieure de Géhennon et se relie au réservoir qui se trouve à moitié chemin de Cubbet es-Sakhra (autrefois le temple de Salomon) (9), et que ce réservoir se relie lui-même à l'ancienne piscine supérieure de Géhennon, près de la porte de Damas. Dès lors le III[e] livre des Rois, chap. 1, 33, 38, 45, et le II[e] livre des Par., 33, 14, pouvaient dire Siloë au lieu de Gihon, et Théodoret (10) pouvait remarquer : ἐπωνόμασαν δὲ καὶ τὸν Σιλωὰμ Γηών, ce dont, il est vrai, il donne d'autres motifs : ἢ ὡς ἄγαν μικρὸν εἰρωνικῶς οὕτω καλέσαντες, ἢ ἐπειδὴ καὶ αὐτὸς ἐξ ἀφανῶν ἔξεισιν ὑπονόμων ὥσπερ ὁ Νεῖλος. Josèphe dit de cette fontaine (1) qu'elle avait des eaux douces et abondantes, πηγὴν γλυκεῖάν τε καὶ πολλὴν οὖσαν. S. Jérôme dit : *Siloe autem fontem esse ad radicem montis Sion, qui non jugibus aquis, sed in certis horis diebusque ebulliat, et per terrarum concava et antra saxi durissimi cum magno sonitu veniat, dubitare non possumus, nos præsertim qui in hac habitamus provincia.* Suivant les voyageurs modernes ses eaux ont un goût à la fois doux et salé, comme la fontaine de Marie, et en été elles ont un goût beaucoup plus salé et deviennent impotables (2). Le cours de l'eau est irrégulier dans les deux fontaines, ce qui dépend sans doute des divers affluents provenant du réservoir supérieur situé sous le temple. Robinson et Smith remarquèrent aussi cette irrégularité du cours des eaux, et apprirent qu'elle arrivait deux ou trois fois par jour, en été une fois dans l'espace de deux ou trois jours (3). L'*Itinerar. Jerosolym.* embellit ce fait en disant que l'eau coule pendant six jours et six nuits et s'arrête le septième jour. *In Judæa* (4), dit Pline (5), *rivus sabbatis omnibus siccatur.* A dater du quatorzième siècle personne, jusqu'à Robinson et Smith, ne fait plus mention de cette circonstance, pas même Reland. Les Mahométans ont, comme les Chrétiens, un grand respect pour cette fontaine, que Mahomet doit avoir proclamée une des sources du Paradis (6). L'eau de cette fontaine est portée dans un réservoir à travers un canal long de quelques mètres; le réservoir a 18

luck sur Siloë, dans l'ouvrage cité plus haut, p. 123.

(1) Robinson, l. c., II, p. 142 sq.
(2) *Is.*, 8, 6. *Ps.* 45, 5.
(3) Cf. *Eccl.*, 2, 5, 6.
(4) Dans *Néhém.*, 2, 14.
(5) 2, 14.
(6) Quaresm., *Elucid.*, II, 200.
(7) Krafft, l. c., p. 121.
(8) *Ézéch.*, 47, 1 sq. *Zach.*, 13, 1; 14, 8.
(9) Quæst. 2, *in I libr. Reg.*
(10) *Bello Jud.*, I, 4, 1.

(1) *Comment. ad Is.*, 8, 6.
(2) Robinson, l. c., II, 155.
(3) P. 156-157.
(4) Pline, *Hist. nat.*, XXXI, 2.
(5) Cf. *Hist. de Jérus.*, l. c., II, p. 130.
(6) 9, 7, 11.

mètres de long, 6 mètres de large et 6m,50 de profondeur ; il se nomme la *piscine de Siloë* ou la piscine supérieure de Siloë. A l'extrémité occidentale, qui s'est écroulée, on voit des ruines de colonnes et de murailles. Sous son réservoir se trouvait autrefois un second grand réservoir, ayant la forme d'un parallélogramme arrondi à son extrémité occidentale, qui était la piscine inférieure de Siloë, ou le natatoire de Siloë, *natatoria Siloe*, de Néhémie, 3, 15, בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח, que cite S. Jean (1) en traduisant שֶׁלַח par ὁ ἀπεσταλμένος (le concret pour l'abstrait). Brocaro (2) parle encore de deux autres réservoirs qui, de son temps, servaient à garder les eaux de Siloë. Vers la fin du seizième siècle le réservoir inférieur était à sec. Quaresmius (3) n'en parle plus. Aujourd'hui c'est un jardin, qui est arrosé par le réservoir supérieur. Robinson n'entendit point parler des qualités médicales de ces eaux, ni de leur effet salutaire pour les maux d'yeux, quoique Salignac écrive, en 1522 (4), que non-seulement cette eau est bonne pour se garantir contre la perte de la vue, mais qu'elle sert encore à conserver la beauté : *Porro aqua fontis ipsis etiam Saracenis in pretio est, adeo ut, cum naturaliter fœteant instar hircorum, hujus fontis lotione fœtorem mitigant seu depellunt.*

La tour de Siloë dont il est question dans S. Luc (5), ἐν τῷ Σιλωάμ, qui écrasa dix-huit personnes en s'écroulant, paraît avoir été appuyée au mur voisin de la fontaine, puisque Jósèphe nomme aussi la partie la plus méridionale de la ville basse, située au-dessus de Siloë,

(1) 9, 7, 11.
(2) 1283, c. 8.
(3) 1620.
(4) T. X, ep. 1.
(5) 13, 4.

le quartier de Siloë, τὸ Σιλωάμ (1). Strauss, dans la troisième édition de son ouvrage *le Sinaï et le Golgotha* (2), est du même avis, tandis que, dans la première édition (3), il avait placé cette tour dans la proximité du village de Siloë. Ce village, aujourd'hu *Kefr Selwan*, se trouve sur le penchant occidental de la pointe méridionale du mont des Olives, *mons Offensionis*. Ses huttes en pierre sont suspendues au flanc rocailleux de la montagne. Un grand nombre de ces huttes servent de sépulture, tandis que d'anciens tombeaux, taillés également dans le roc, servent aujourd'hui d'habitation. Les habitants actuels sont très-pauvres et le village fait une pénible impression sur les visiteurs.

Cf. Strauss, l. c., 3e édition, p. 269.

SILVÈRE (S.), Pape de 536 à 538, régna à la déplorable époque où l'autorité épuisée des empereurs de Byzance intervenait dans toutes les affaires de l'Église.

Le Pape Agapet Ier s'étant rendu à Constantinople et y étant mort subitement, ce qui parut en général suspect, vu qu'il avait parlé avec une sainte hardiesse à l'empereur, l'impératrice Théodora, dont l'effroyable figure ressort encore au milieu des horreurs de son temps, alors même qu'on l'aurait calomniée et qu'on aurait exagéré ses crimes, chercha à élever sur le trône pontifical *Vigile*, qu'Agapet avait emmené avec lui à Constantinople en qualité de diacre et d'apocrisiaire.

Libérat, contemporain de Vigile, qui était alors en Afrique, et dont les récits peuvent à certains égards paraître suspects, raconte que Théodora s'était fait promettre par Vigile que, devenu Pape, il annulerait les décisions des conciles rendues contre Anthime,

(1) Cf. Krafft, l. c., p. 175.
(2) P. 268.
(3) P. 222.

Sévère et Théodose, qu'il reconnaîtrait la profession de foi de ces évêques, qu'il les rétablirait sur leurs siéges, en retour de quoi à son tour elle s'était engagée à lui payer 700 écus d'or et à envoyer à Bélisaire, qui commandait l'armée impériale opérant en Italie contre les Goths, l'ordre de faire réussir l'élection de Vigile. Les documents qui se trouvent dans Mansi sont trop peu importants pour qu'on puisse parfaitement éclaircir cette question ; on peut du moins en conclure que les ennemis de Vigile l'ont quelque peu envenimée. Du reste l'impératrice devait tenir à ce qu'on élevât sur le Saint-Siége un homme qui lui fût dévoué et qui pût se prononcer en faveur d'Anthime et consorts. Cet Anthime avait été, contrairement à tous les canons, par un acte arbitraire du pouvoir impérial, transféré du siége de Trébisonde à celui de Constantinople; c'était un ancien partisan de l'eutychianisme pour lequel l'impératrice s'était prononcée. Comme il avait appartenu au parti des acéphales, un synode de Constantinople l'avait, dans sa quatrième session, du 21 mai 536, déposé, et à plusieurs reprises, mais inutilement, cité devant lui; ce jugement avait été unanimement approuvé, le 19 septembre de la même année, par un synode que Pierre, patriarche de Jérusalem, avait réuni dans cette ville, et l'empereur Justinien s'était vu obligé de persévérer de son côté dans la sentence qu'il avait prononcée contre Anthime, le 6 août de cette même année, et dans laquelle, en confirmant la déposition de cet archevêque, il avait reconnu l'élection canonique de Mennas. Or Théodora cherchait à relever Anthime et les évêques de son parti des effets de ces jugements. Quoiqu'on se fût efforcé de cacher aux Romains la mort du Pape Agapet jusqu'à ce que Vigile fût arrivé à Rome et qu'on eût fait les démarches nécessaires à son élévation, le bruit de la mort du Pape s'était répandu dans Rome avant l'arrivée de son corps et avant le retour de Vigile, et l'on se hâta d'élire au souverain pontificat Silvère, sous-diacre de l'Église romaine. Silvère était le fils du Pape Hormisdas, qui avait été marié avant d'être prêtre. Le principal moteur de son élection avait été Théodat, roi des Goths, qui était en lutte avec l'empereur, vivement menacé par Bélisaire et son armée, et qui avait tout à redouter de l'établissement d'une créature de l'empereur sur le Saint-Siége. Il voulut prévenir les démarches du parti impérial, et menaça en conséquence de sa colère et de son glaive le clergé romain s'il ne donnait son assentiment à l'élection de Silvère. On répandit bien aussi le bruit qu'il avait été gagné par Silvère ; mais, comme cela n'est pas prouvé, comme le caractère de Silvère, tel qu'il ressort de sa conduite en tant que Pape, est tout à fait en contradiction avec cette supposition, et comme, en admettant qu'il y eût eu quelque faute, elle aurait été cruellement expiée par les souffrances qu'il endura et la mort violente qu'il subit, ce vague bruit ne peut en aucune façon infirmer la légitimité de l'élection de Silvère. Malgré les menaces de Théodat le clergé romain s'opposa à cette élection, soit par le sentiment de son devoir, soit par crainte de paraître à l'empereur et à son général favorable aux ennemis de l'empire s'il donnait sa voix au candidat du roi des Goths. Toutefois, lorsque Silvère eut été élu, il fut reconnu et canoniquement proclamé par le clergé, qui voulut garantir ainsi la paix de l'Église, et Silvère fut consacré le 8 juin 536. Bélisaire, qui jusqu'alors était resté dans la basse Italie, dévastant le territoire de Naples, marcha sur Rome et l'occupa après les Goths, qui avaient pris la fuite. Silvère lui reprocha sa cruauté et

les excès qu'il avait laissé commettre à ses soldats, et ce ne fut que lorsque Bélisaire eut exprimé son regret, et promis de venir autant que possible au secours de l'Italie méridionale, qu'il avait précipitée dans d'affreux malheurs, et de lui restituer ce qu'il lui avait enlevé, qu'il fut accueilli avec bienveillance par le Pape. Bélisaire s'établit à Rome. Au bout d'un an on vit les Goths revenir assiéger Rome occupée par l'armée impériale, et alors commencèrent les persécutions dont Silvère devait être la victime.

Vigile, n'ayant pas réussi, avait dû retourner à Constantinople, où il remplissait de nouveau, au nom de Silvère, les fonctions d'apocrisiaire, qu'il avait déjà exercées au nom d'Agapet. L'impératrice, outrée de ce que son parti avait eu le dessous, de ce qu'Anthime et les siens restaient éloignés de leurs siéges, et de ce que Vigile n'avait pu monter sur le trône pontifical, chercha à prendre sa revanche et à se venger de ceux qui lui résistaient. Elle envoya, d'après le conseil de Vigile, une lettre au Pape, l'invitant à venir à Constantinople, ou du moins à rétablir Anthime sur son siége. Silvère pénétra les projets de l'impératrice; il mit la lettre de côté en soupirant et dit: « Voici une affaire qui me coûtera la vie. » Il répondit à l'impératrice « qu'il ne rappellerait jamais un hérétique condamné et persévérant dans son erreur. » L'impératrice en eut assez. Elle envoya sans retard Vigile à Rome, et écrivit à Bélisaire qu'il eût à chercher l'occasion de déposer Silvère ou du moins de le livrer à Constantinople, d'accueillir l'archidiacre Vigile, son fidèle et cher apocrisiaire, qui lui avait promis de rétablir Anthime.

Bélisaire, se souvenant qu'il devait beaucoup à Silvère, et craignant les Romains qui avaient une haute estime pour le Pape, n'osa pas de but en blanc mettre la main sur le Pape. Toutefois il se dit: « S'il faut que j'obéisse, c'est à ceux qui devront rendre compte devant le tribunal de Jésus-Christ et répondre de la mort du Saint-Père. »

Cependant les Goths devenaient pressants, et l'impératrice ne laissait pas de repos à Bélisaire, que, de son côté, Antonia, sa femme, confidente de Théodora, tourmentait nuit et jour. On suscita de faux témoins contre le Pape. Un avocat, nommé Marc, supposa une lettre dans laquelle Silvère, trahissant les Romains, promettait au roi des Goths de lui ouvrir une porte de Rome et de lui livrer la ville et Bélisaire, son défenseur.

Julien, qui commandait les gardes du corps, apporta la lettre à Bélisaire, disant qu'il l'avait saisie au passage. Bélisaire n'y crut pas. Cependant, sa femme ne cessant d'insister auprès de lui, il invita Silvère à se rendre à son palais et l'engagea à montrer de la condescendance envers l'impératrice. Le Pape demeura inébranlable. Voyant l'orage près d'éclater sur sa tête, il se rendit dans la basilique de Sainte-Sabine, espérant trouver un asile dans ce sanctuaire. Bélisaire y envoya son fils Photis et pria le Pape de revenir encore une fois au palais; Silvère résiste. Photis affirme par serment que le Pape pourra le jour même revenir à Sainte-Sabine. Tous ceux qui entourent le Pape s'opposent à son départ, disant que Silvère ne peut s'en rapporter au serment des Grecs. Le Pape cependant cède, quitte l'église et se rend au palais. Bélisaire insiste de nouveau; Silvère refuse. On lui permet de quitter le palais. On vient encore une fois le prier de revenir. Le Pape soupçonne quelque embûche et ne veut plus partir. Il finit néanmoins par prendre son parti, s'en remettant à Dieu et à S. Pierre. Il quitte l'église, arrive à la porte du palais, et se sépare de

ceux qui l'ont accompagné pour la dernière fois.

Le Pape pénètre au fond du palais; il trouve dans un appartement retiré Antonia couchée sur son lit, Bélisaire à ses pieds; le vicaire de Jésus-Christ paraît devant elle. « Silvère, s'écrie-t-elle, que t'avons-nous fait pour que tu veuilles nous livrer aux Goths ? » Et, sans laisser au Pape le temps de répondre, on se précipite sur lui, on lui arrache ses vêtements pontificaux, on l'affuble d'un habit monacal, et l'on annonce au peuple que le Pape est déposé et entré dans un couvent. Le peuple, épouvanté, se disperse. Silvère est livré à Vigile, qui, proclamé Pape par Bélisaire, condamne le pontife légitime à être déporté à Patara, en Lycie.

Ces événements avaient eu lieu au mois de mars 537. Rome était frappée de terreur. Les fidèles tremblaient à la pensée des maux qui menaçaient l'Église, de la victoire prochaine des hérétiques et de l'annulation des sentences du Pape Agapet. Lorsque Silvère arriva à Patara, l'évêque de cette ville se rendit auprès de l'empereur, et, dans le profond sentiment de sa douleur et de son indignation, il menaça l'empereur des jugements de Dieu. « Il y a bien des rois sur la terre, lui dit-il, mais il n'y a qu'un Pape pour toute l'Église, et ce Pape a été chassé de son siége. » L'empereur, effrayé, ordonna de renvoyer Silvère en Italie et de le rétablir sur son siége, s'il était constaté que les lettres qui l'accusaient étaient supposées. Mais l'impératrice ne perdait pas de vue sa victime. Vigile, sa créature, tremblait à son tour. A peine arrivé en Italie Silvère fut livré par Bélisaire à deux affidés de Vigile, qui le reléguèrent dans l'île de Palmaria, vis-à-vis de Terracine, où on le laissa mourir de faim.

L'Église fait mémoire de sa mort le 20 juin. Procope raconte qu'il fut massacré par ordre de l'impératrice. Pagi adopte, avec l'Église, le 20 juin 538 comme jour de sa mort, de même que les Bollandistes, tandis que Damberger croit que c'est le 20 juillet. Vigile, effrayé de sa position, de sa responsabilité, s'opposa énergiquement à l'impératrice, donna des garanties suffisantes de son orthodoxie, et, de Pape intrus, devint Pape canoniquement élu (1).

Cf. Libérat, contemporain de Silvère, *Breviarium*, cap. 22; Anastase Bibl., *Vie de Silvère;* Maltéri, *Annot. ad Procopium de Bello Goth.;* Muratori, *Annales d'Italie;* Bolland., t. IV, juin, p. 13; Damberger, *Hist. synchron. du moyen âge;* Jaffé, *Regesta*, etc.; l'article MONOPHYSITES.

HOLZWARTH.

SILVESTRE. *Voyez* SYLVESTRE.

SIMÉI. *Voyez* SÉMÉI.

SIMÉON (שִׁמְעוֹן; LXX, Συμεών), le second fils de Jacob et de Lia. Sa mère dit en le mettant au monde: « Jéhova, ayant connu que j'étais méprisée, m'a donné ce second fils. » C'est pourquoi elle le nomma Siméon (être exaucé) (2).

Siméon eut, d'après la Genèse (3), six fils: Jamuel, Jannin, Ahod, Jachin, Sohar et Saül, tandis que, suivant les Nombres (4), il n'y eut que cinq familles issues de ses fils, savoir: les Namuélites, les Jaminites, les Jachinites, les Zaréites et les Saülites. Ahod mourut par conséquent sans postérité, et Jamuel paraît avoir été nommé aussi Namuel, de même que Sohar fut appelé Zaré, à moins que les noms n'aient été altérés dans l'un ou l'autre de ces passages. Ces cinq familles formèrent plus tard la tribu de Siméon, qui, du temps

(1) *Voy.* VIGILE.
(2) *Gen.*, 29, 33.
(3) 46, 10.
(4) 26, 12 sq.

de Moïse (1), comptait déjà 59,300 hommes capables de porter les armes, et un peu plus tard n'en comptait plus que 22,200 (2). Siméon, ayant, de concert avec son frère Lévi, commis une abominable cruauté envers les Sichémites, fut, dans la bénédiction de Jacob, menacé d'être dispersé parmi les autres tribus ; cette menace ne fut point, comme pour Lévi (3), paralysée plus tard par la bénédiction de Moïse. Siméon ne fut pas nommé par le prophète-législateur, et la menace de Jacob se réalisa, en ce que la tribu de Siméon n'obtint qu'une maigre part d'héritage dans un district séparé de la portion du territoire attribuée à la tribu de Juda (4), ce qui l'obligea plus tard à combattre pour conquérir les terres qui lui étaient nécessaires dans le voisinage de Horma et Gador (5) et du mont Séir (6).

Mais il est pour le moins très-incertain que les Siméonites y aient fondé un royaume de Massa, comme le pensent Hitzig (7) et Bertheau (8). Lors de la division du royaume, après la mort de Salomon, la tribu de Siméon dut, en vertu de sa position géographique, échoir, au moins en majeure partie, au royaume de Juda. On trouve des détails apocryphes sur Siméon dans le *Testament des douze Patriarches*.

Cf. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Vet. Test.* I, 533 sq.

WELTE.

SIMÉON, שִׁמְעוֹן, Συμεών. Le pieux vieillard qui, par une inspiration divine, reconnut le Sauveur lors de sa présentation au temple et se mit à prophétiser (9). On ne sait rien de plus sur Siméon. C'est une pure présomption de fantaisie que d'en faire le fils de Hillel et le père de Gamaliel. Le Martyrologe romain le nomme le 8 octobre.

Cf. Lightfoot, *Horæ Hebr. ad Luc.*, 2, 25; Winer, *Lex. bibl.*; *Martyr. Rom.*

SIMÉON (S.), évêque de Jérusalem. Après la mort de l'Apôtre S. Jacques, premier évêque de Jérusalem, en 63, les apôtres, les disciples et les parents du Sauveur, dit Hégésippe (1), élurent unanimement Siméon, fils de Cléophas, pour succéder à S. Jacques. Épiphane (2) raconte de ce Siméon qu'à la mort de l'Apôtre il reprocha vivement aux Juifs leur cruauté. C'est évidemment la même personne que le Simon que S. Matthieu (3) et S. Marc (4) nomment parmi les « frères » du Seigneur; car Hégésippe l'appelle (dans le passage cité plus haut et dans Eusèbe) (5) fils de Cléophas, comme les autres « frères de Jésus » dont parlent S. Matthieu et S. Marc, et les noms de Simon et de Siméon sont identiques (6).

C'est durant l'épiscopat de Siméon qu'eurent lieu le siége et la prise de Jérusalem. Siméon se réfugia, sans aucun doute, pour quelque temps à Pella, avec le reste de la communauté chrétienne. Sous Trajan Siméon fut dénoncé au gouverneur Atticus, par les Juifs ou les judaïsants, comme un Chrétien et un descendant du roi David. Il fut mis à la torture pendant plusieurs jours et finalement crucifié. C'était en 167; il avait 120 ans, d'après Eusèbe. Juste lui succéda sur le siége de Jérusalem.

Les Latins célèbrent sa fête le 18 février, les Grecs le 27 avril.

Cf. *Acta Sanct.*, 18 febr.; Tillemont, *Mém.*, t. II.

(1) *Nombr.*, 1, 23; 2, 13.
(2) *Ib.*, 26, 14.
(3) *Voy.* LÉVI.
(4) *Jos.*, 19, 1.
(5) *Jug.*, 1, 17.
(6) I *Par.*, 4, 39, 42.
(7) *Annuaires de Zeller*, 1844, p. 269.
(8) *Les Proverbes de Salomon*, p. 19.
(9) *Luc*, 2, 25 sq.

(1) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, 3, 11.
(2) *Hær.*, 78, 14.
(3) 13, 55.
(4) 6, 3.
(5) 4, 22.
(6) *Voy.* FRÈRES DE JÉSUS.

SIMÉON. Les Grecs et les Latins font mention d'un certain nombre de personnages connus sous ce nom. Nous allons citer d'abord ceux dont il est question surtout parmi les *Grecs*.

I. SIMÉON MÉTAPHRASTE. *Voyez* MÉTAPHRASTE.

II. SIMÉON, l'abbé. *Voyez* BARLAAM.

III. SIMÉON, surnommé Magister et logothète. *Voyez* THÉOPHANE.

IV. SIMÉON, magister et logothète, le Jeune, fleurit vers 1170. On le considère comme l'auteur ou le correcteur d'une *Synopsis canonica*, et d'un ouvrage intitulé : *In mundi opificium*.

V. SIMÉON, le théologien, surnommé le Jeune, pour le distinguer de Grégoire de Naziance, abbé du couvent de Saint-Mamas, *in Xylocerco*, à Constantinople; suivant L. Allatius il fleurit vers 1092, ou un peu plus tôt. Il est l'auteur des ouvrages suivants :

1. *De fide et moribus tum Christianis tum monasticis orat.* 33.

2. *Divinorum amorum sive commentationum sacrarum liber singularis.*

3. *Capita moralia*, 228.

Ces ouvrages ont été publiés pour la première fois par Jacq. Pontanus, à Ingolstadt, 1603; de là ils ont passé dans la *Bibl. maxima*, 1677, t. XXII, p. 624-749. L. Allatius cite encore trois autres écrits dans sa dissertation *de Scriptis Simeonum*, en ajoutant qu'il existe en outre beaucoup d'écrits de Siméon cachés dans les bibliothèques. Il accuse Siméon d'être indirectement l'auteur des erreurs que les Hésychastes ou les Palamites (1) puisèrent dans ses livres. Dupin est du même avis; il avoue d'un autre côté qu'il y a dans les écrits de Siméon des pensées remarquables et de sages avis sur la conduite intérieure. Dupin cite deux autres petits traités. Siméon fut emprisonné vers la fin de sa vie, soit qu'il eût trop hardiment blâmé l'empereur Alexis Comnène, soit à cause des erreurs qu'on lui reprochait.

(1) *Voy.* BARLAAM, HÉSYCHASTES.

VI. SIMÉON STUDITE. Allatius distingue deux hommes de ce nom : l'un est l'auteur des hymnes; l'autre fut abbé du couvent de Studium et contemporain de Siméon le Théologien. *Voyez* STUDITE.

VII. SIMÉON le moine; *Siméon*, évêque des Euchaïtes; *Siméon* thaumaturge; *Siméon*, archevêque de Jérusalem; *Siméon* Corax, moine; *Siméon* Vestus ou Setus; *Siméon* Cabasilas, vers 1575, et d'autres personnages de ce nom sont cités par Allatius dans son livre *de Scriptis Simeonum*.

VIII. SIMÉON Macjinus, Syro-Arabe, vers 1173, servit d'abord sous le sultan Saladin et vécut ensuite pendant plus de trente ans dans la retraite monastique la plus sévère. Il écrivit en arabe, dans un style excellent, un ouvrage sur les principaux mystères et les vertus de la religion chrétienne (1).

IX. SIMÉON, archevêque de Thessalonique, fleurit vers 1418 et mourut peu de temps avant la prise de sa ville épiscopale par les Turcs, en 1429. Six mois plus tard Thessalonique tomba entre les mains du sultan Amurath II. Siméon, grand partisan du monachisme, très-versé dans l'étude des Pères de l'Église et dans la pratique des affaires civiles et religieuses, était un adversaire déclaré de l'union des Grecs et des Latins.

Son principal ouvrage est intitulé : *de Fide, ritibus et mysteriis ecclesiasticis*, *Græce*, ed. ἐν Γιασίῳ τῆς Μολδαβίας (Jassy, en Moldavie), 1683, in-fol. Les ouvrages suivants ne sont que des extraits ou des parties de ce grand travail : *a. De templo et in missam enarratio*, *Gr. Lat.*, ed. Goar, dans l'*Euchologium Græcorum*, 1647. *b. De sacris ordina-*

(1) *Voir* Hottinger, *Bibl. Orient.*, c. 2, p. 68.

tionibus, *Gr. Lat.*, ed. Morinus, 1655-1694. *c. De sacramento Pœnitentiæ*, *Gr. Lat.*, ed. Morinus, 1651, 1682. Les trois derniers fragments se trouvent en latin dans la *Bibl. maxima*, t. XXII, 1677, p. 768-796. Allatius cite un grand nombre d'autres écrits de Siméon, par exemple : 25 réponses sur les questions posées par Gabriel de Pentapolis; deux explications du Symbole; une dissertation sur le sacerdoce, adressée à un moine; douze articles sur la foi ; un écrit sur les nouveautés des Latins, etc. Allatius parle de ce Siméon dans son principal ouvrage : *de Eccles. Occ. atque Orient. perpet. consensione*, l. II, c. 18, et dans son livre *de Simeonum scriptis*, p. 185 sq. Voyez aussi Tafel, *Thessalonica*, 1839, et Gass, *la Mystique de Nic. Cabasilas, archev. de Thessal.*, 1849, p. 157, in-fol.

X. Siméon Jacumæus ou Sacumæus, dit de Constantinople, originaire de l'île de Crète, Dominicain et grand-inquisiteur de la Grèce, était métropolitain de Thèbes et fleurit vers 1400. Il se distingua, suivant Sixte de Sienne, comme traducteur de toute l'Écriture sainte. Il écrivit en outre : *de Processione Spiritus Sancti*, contre les Grecs, et composa quelques poésies. On peut voir à ce sujet Allatius, *de Simeone scr.*, p. 202, 203. C'est bien le même Siméon, dit de Crète, dont Allatius communique, dans son traité contre Hottinger, un fragment tiré d'un écrit sur le Saint-Esprit; mais, dans ce cas, ce Siméon fleurit non vers 1400, mais vers 1276.

Passons aux Siméon dont parlent les *Latins*.

I. Siméon de Durham, *Simeon Dunelmensis*, célèbre historien anglais, fleurit vers 1130. Après avoir achevé ses études à Oxford il se rendit à Durham, où il devint Bénédictin et grand-chantre de l'église de Saint-Cuthbert. Il écrivit : *a. Historia de regibus Anglorum et Danorum*, l. II, commençant en 631 et allant jusqu'en 1130. Il réunit tout ce qu'il put trouver d'anciens documents, après les ruines faites par les Danois. Son ouvrage est important pour l'histoire du nord de l'Angleterre. Il a été publié dans les *Monum. histor. Britannica*. Il l'avait été antérieurement par Twysden, 1652. Jean de Hexam, *Prior Hagulstadensis*, fit une continuation de son histoire, de 1130 à 1154. A la même époque Henri, archidiacre de Huntingdon, écrivit une *Historia Anglorum*, *l. XII*, à partir de Jules César jusqu'en 1135, qui fut continuée jusqu'en 1154. Elle se trouve également dans la nouvelle édition des *Monum. historica Britann.* Cependant elle n'a pas été jusqu'à présent suffisamment élaborée (1). L'historien Roger de Hoveden, chapelain d'Henri II, vers 1204, s'est surtout servi de Siméon de Durham et de Henri de Huntingdon dans ses *Annales Anglicanæ*, l. II, allant de 731 à 1199. *b. Epistola ad Hugonem, de archiepiscopis Eboracensibus*. *c.* La *Narratiuncula de obsidione Dunelmensi* est peut-être de lui. L'*Historia Ecclesiæ Dunelmensis*, en 3 livres, de 635 à 1096, est attribuée à Siméon et renferme des détails intéressants sur l'histoire du nord de l'Angleterre. Cependant son véritable auteur paraît être le prieur Turgot, vicaire général de Durham, mort vers 1115; Siméon n'aurait fait que copier cet ouvrage. On peut, sur Siméon et les autres historiens que nous venons de citer, consulter Pauli, l. c. ; Lappenberg, *Histoire d'Angleterre*, I, 1834, introd.; Ebeling, *Historiens de l'Anglet.*, 1852, p. 12-18.

II. Simon de Tournay, maître à Paris, fleurit vers 1216; il composa, entre autres ouvrages : *Summa quæ-*

(1) *Voir* Pauli, *le Roi Alfred*, 1851, p. 16.

stionum in Sententias, et beaucoup d'autres écrits dont rend compte Guill. Cave, s. h. v.

III. Siméon de Beaulieu, *de Bello Loco*, archidiacre de Chartres et de Poitiers, chanoine de Bourges et de Tours, plus tard archevêque de Bourges, où il présida en 1286 un concile provincial dont les statuts se trouvent dans les collections des conciles et dans Dupin. Ses *Epistolæ* ont été publiées par Sainte-Marthe, dans la *Gallia Christiana*, t. I, 1715. On trouve dans Mabillon, *Annal.*, t. II, 1676, ed. Baluzii, *Miscellanea*, t. IV, 1683, un extrait d'un *Instrumentum visitationis*, sur les visites épiscopales faites de 1284 à 1291 dans les diocèses de Bourges et de Bordeaux. Siméon mourut en 1294 et fut remplacé par Éloi de Columna, qui a un article à part dans notre dictionnaire.

IV. Simon Fidatus, de Cassia, près de Rome, de l'ordre des Ermites de S. Augustin, fonda le couvent de Sainte-Catherine de Noanne, à Florence, où il mourut en 1348. Il était célèbre par sa piété et le don de prophétie. Son principal ouvrage est : *Libri XV Enarrationum evangelicæ veritatis, seu de gestis Domini Salvatoris*, Colon., 1540, que le cardinal Bona appelle un écrit remarquable. En outre il écrivit : *Liber de beata Virgine*, Bas., 1527; *Liber de speculo crucis; Liber epistolarum ad diversos; de Doctrina Christiana; de Patientia; Explicatio Symboli*, etc. On les trouve dans Trithème et dans Jos. Pamphilus, *Chron. ordin. Erem. S. Aug.*, p. 51.

V. Simon Boraston, Anglais, fleurit vers 1336, écrivit sur l'unité et l'ordre dans l'Église, et quelques traités de philosophie.

VI. Simon de Crémone, Ermite augustin, prêcha longtemps à Venise. Il mourut à Padoue en 1400. On a de lui : *a. Sermones in Evangelia dominicalia*, Reutling, 1484; *b. Sermons sur les Évangiles des jours de fête; c. Recherches et explications sur les Sentences; de Sanguine Domini; sur les Indulgences*, etc.

VII. Simon de Spire, professeur à Cologne, fleurit vers 1350; il écrivit des commentaires sur les Sentences, des sermons, et contre les Juifs.

VIII. Simon de Harlem vécut jusqu'en 1511; il écrivit sur les deux livres des Décrétales, sur la puissance du Pape, de l'empereur et du concile, Milan, 1505 et 1510, divers traités; Venise, 1497, des sermons.

Gams.

SIMÉON, *Stylite*. A n'entendre que les savants profanes, ce grand homme, qui rendit de vrais services à la religion, ne fut qu'un fou oisif. Haller, dans son poëme de la fausseté des vertus humaines, dit :

Que fait ce Siméon, debout sur sa colonne?
La vie d'un hibou me paraît aussi bonne!

L'Anglais Gibbon pense que Siméon, les saints de son espèce et les moines en général ne peuvent exciter que le mépris et la pitié des philosophes. Alfred Tennyson, lyrique anglais, voit dans Siméon le type du fanatisme le plus aveugle et le plus insensé. Le Dictionnaire de la Conversation de Brockhaus le représente comme un visionnaire canonisé. Que si nous consultons les contemporains et les témoins oculaires de la vie du saint les mieux instruits et les plus raisonnables, il nous apparaît, sinon comme un modèle à imiter en tout, du moins comme un personnage d'une noblesse extraordinaire, infiniment respectable.

Siméon, né vers la fin du quatrième siècle (entre 388 et 391) à Sis (Sisan ou Sésan), aux frontières de la Cilicie et de la Syrie Cyrrhestique, de bergers chrétiens, passa son enfance

à garder les troupeaux de ses parents, loin des hommes, dans les bois et les montagnes. A l'âge de quatorze ans, étant entré un dimanche dans une église, il entendit, comme S. Antoine, développer un texte de l'Écriture qui lui inspira le désir de la perfection chrétienne. Des visions célestes l'entretinrent et le fortifièrent dans sa résolution. Il entra dans le couvent de Téléda; mais son zèle extraordinaire pour la prière et la mortification souleva contre lui les moines, ses confrères, et, après un séjour de dix années, ne pouvant supporter plus longtemps leurs persécutions, il quitta ce monastère et vint à Télanistus, bourg des environs d'Antioche, situé au pied de la montagne. Il passa dix années dans cet endroit, enfermé dans une cellule, *inclusus*, uniquement occupé de la prière et pratiquant le jeûne le plus sévère. On bâtit autour du lieu où restait le pieux anachorète une mandre, c'est-à-dire un enclos de pierre sans toit. Des visions divines lui révélèrent le mode de vie extraordinaire qu'il dut embrasser plus tard. Le nombre des miracles qu'il opérait depuis longtemps augmentait chaque jour. Enfin, vers 423 après Jésus-Christ, il commença à vivre sur une colonne; il passa d'abord sept ans sur une petite colonne, puis il vécut pendant trente ans sur une grande colonne haute de 40 coudées. Il passa en tout 47 ans à Télanistus, dont 37, comme stylite, au haut de sa colonne(1). « Qui jamais a été plus solitaire dans le monde que Siméon le Stylite? et cependant quel cercle d'activité prodigieuse se forma tout autour de lui! » dit Möhler dans un fragment sur le monachisme. Cette influence de Siméon, les bénédictions qu'il répandit visiblement autour de lui, sont, aux yeux de celui qui a la foi, des preuves éclatantes des desseins de Dieu sur ce saint, dont la vie, loin d'être une folie religieuse, un fanatisme extravagant, fut le résultat d'une vocation divine, d'un appel extraordinaire, mais positif et réel. Du haut de sa colonne le saint convertit une foule de païens accourant pour le voir, prêcha des masses énormes de fidèles toujours réunis au pied de sa singulière tribune, réconciliant les familles divisées, les plaideurs acharnés, prenant la défense des opprimés, soutenant de ses conseils toutes les âmes en peine, tous les esprits troublés. Des tribus païennes entières, Arabes, Persans, Ibériens, renoncèrent aux idoles au pied de sa colonne, d'où il veillait avec une infatigable sollicitude sur la moralité des communes environnantes, sur le maintien de la doctrine orthodoxe, sur la conversion des pécheurs les plus endurcis, qui résistaient rarement à sa parole. On recourait à lui dans les circonstances les plus graves, on le consultait pour les affaires concernant toute l'Église, comme par exemple au sujet du concile de Chalcédoine; on dut surtout aux sages avis du stylite l'assentiment que les évêques d'Orient donnèrent à la condamnation de Nestorius par S. Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse.

C'est ainsi que Siméon passa tous les jours de sa vie dans la pratique de la plus ardente charité, d'une oraison continuelle et des vertus les plus héroïques. Le nombre des miracles que Dieu opéra par lui fut prodigieux. Sa mortification était incroyable, tout comme sa patience et sa persévérance au milieu de souffrances inouïes et de luttes intérieures les plus pénibles. « Cette colonne, objet de tant de moqueries, dit Théodoret, fut une intarissable source de grâces. »

S. Siméon mourut à l'âge d'environ 70 ans, en 459, le 2 septembre, un mercredi. Après être resté exposé durant

(1) *Voy.* STYLITES.

quatre jours à la vénération publique, son corps fut solennellement transporté à Antioche et inhumé dans la principale église.

Les faits de la vie de S. Siméon Stylite, dont nous n'avons donné qu'un rapide aperçu, sont constatés par les actes parfaitement authentiques de trois contemporains, témoins oculaires, savoir : la biographie syriaque détaillée de Cosmas, prêtre de Phanix, le récit abrégé d'Antoine, disciple du saint, et le récit complet du savant Théodoret, évêque de Cyr, en Syrie.

C'est dans ces documents que Siméon Métaphraste a puisé sa biographie du grand stylite. On trouve aussi des détails dans les écrivains ecclésiastiques grecs, Évagre et Nicéphore. En 1846 il a paru une remarquable et très-solide monographie du Dr Fréd. Uhlemann, *Siméon, le premier stylite de Syrie;* J.-Jacques de Sarug (1) a écrit en vers l'éloge de ce saint. Les actes syriaques de Cosmas forment le supplément de la seconde partie des *Acta Martyrum oriental. et occident.* d'Étienne-Évod. Assémani. Les biographies d'Antoine et de Métaphraste se trouvent dans le premier volume des Bollandistes. Zingerlé a fait paraître une histoire du saint puisée à toutes ces sources.

ZINGERLÉ.

SIMON (S.), l'*Apôtre*, n'est cité dans le Nouveau Testament que dans le dénombrement des apôtres (2). S. Luc le surnomme ζηλωτής, le zélateur, S. Matthieu et S. Marc, κανανίτης; *Chananæus* dit la Vulgate. Le nom de ζηλωτής semble marquer que Simon était un ardent partisan de la loi, sans qu'on pût le ranger parmi les zélateurs exagérés; κανανίτης a le même sens (קַנָּאָן, *zélateur*), et ne veut pas dire qu'il était de Cana ou de Chanaan, comme l'admettent quelques Pères (quelques manuscrits portent aussi κανανῖος ou χαναναῖος). D'après Théodoret il était de la tribu de Zabulon ou de Nephtali, selon la *Chron. pasch.* de Salim.

Les données sur sa destinée ultérieure varient. Quelques auteurs le confondent avec Siméon, le second évêque de Jérusalem (1). Suivant Nicéphore (2) il aurait annoncé l'Évangile en Égypte, dans le nord de l'Afrique et dans les îles Britanniques; suivant les autres il aurait été avec Jude en Perse et en Babylonie, ce qui est plus vraisemblable. Il fut, selon la tradition, crucifié à Suanir. Sa fête est célébrée avec celle de Jude Thaddée le 28 octobre.

SIMON. Outre l'apôtre l'Écriture cite les personnages suivants qui portèrent ce nom :

I. SIMON, le grand-prêtre, fils d'Onias, dont Jésus, fils de Sirach (3), fait l'éloge. C'est bien Simon Ier, le Juste, fils et successeur d'Onias Ier, dont parle l'Ecclésiaste, et non Simon II, fils d'Onias II (4).

II. SIMON le Machabéen. *Voyez* l'article MACHABÉES (les).

III. SIMON le Benjamite, inspecteur des temples (προστάτης), sous le grand-prêtre Onias III, qui fut cause du pillage du temple par Héliodore (5), calomnia Onias et commit toutes sortes d'actes de violence (6). D'après le livre II des Machab., 4, 23, il était frère de Ménélas, le grand-prêtre intrus (7).

IV. SIMON Pierre. *Voyez* PIERRE.

V. SIMON, père de Judas Iscariote (8).

VI. SIMON le Cyrénaïque, qui porta

(1) *Voy.* JACQUES DE SARUG.
(2) *Matth.*, 10, 4. *Marc*, 3, 18. *Luc*, 6, 15. *Act.*, 1, 13.

(1) *Voy.* SIMÉON, évêque de Jérusalem, FRÈRES DE JÉSUS.
(2) 2, 40.
(3) C. 50.
(4) *Voir* Welte, *Intr. aux livres deutéro-can. de l'Anc. Test.*, p. 228.
(5) II *Mach.*, 3, 4.
(6) *Ib.*, 4, 1 sq.
(7) *Voy.* MÉNÉLAS.
(8) *Jean*, 6, 72; 13, 2.

la croix du Sauveur (1). C'était un Juif ou un païen de Cyrène, en Afrique. S. Marc le nomme le père d'Alexandre et de Rufus, qui par conséquent devaient être connus des lecteurs de son Évangile. D'après la légende il aurait été évêque de Bostra, en Arabie, où il serait mort martyr.

VII. SIMON le Pharisien, dans la maison duquel la pécheresse parfuma les pieds du Sauveur (2). Si cette pécheresse est Marie, sœur de Lazare (3), ce Simon est le même que celui dans la maison duquel le Seigneur fut parfumé par Marie à Béthanie (4), et qui portait le surnom de Lépreux, probablement parce qu'il avait été guéri de la lèpre par le Sauveur. D'après Nicéphore (5) il aurait été le père de S. Lazare.

VIII. SIMON le Magicien. *Voyez* cet article.

IX. SIMON le Corroyeur, dans la maison duquel Pierre demeurait à Joppé lorsque les envoyés de Corneille vinrent le rejoindre (6).

X. SIMON le Noir, que les Actes des Apôtres (7) nomment parmi les prophètes et docteurs d'Antioche. C'est arbitrairement qu'on a prétendu que ce Simon est le même que Simon le Cyrénaïque. Cela est invraisemblable, S. Luc nommant l'un Σίμων, l'autre Συμεών. Il ne s'appelle Simon que dans la Vulgate.

SIMON BEN JOCHAÏ, שמעון בן יוחאי (8), un des docteurs juifs les plus remarquables du second siècle après Jésus-Christ. Son père Jochaï était, à ce qui semble, un simple habitant de Jamnia ou des environs. Simon suivit à Jamnia l'enseignement du Rabban Gamaliel II. Plus tard il devint disciple de R. Akiba (1), vers 130. Il se fit remarquer sous ce maître par sa capacité et son ambition. R. Akiba ayant assigné à R. Meier le premier rang parmi ses élèves, le visage de Simon, dit la Gémara (2), devint jaune comme du safran. Le maître l'adoucit en lui disant : « Qu'il te suffise d'être connu de ton maître et de ton Créateur. »

La guerre de Judée, qui se déclara sous l'empereur Adrien et se termina par la défaite des Juifs qu'avaient fanatisés Ben Kochba et Akiba, eut pour suite l'extirpation presque totale des docteurs de Jamnia. R. Jehuda, fils de Baba, exposa sa vie en procédant d'après le mode traditionnel à la promotion de cinq savants au grade de docteur; parmi eux se trouvaient les rabbi Meier, José et Simon (3). Peu à peu les disciples se groupèrent de nouveau autour des maîtres, qui n'agissaient qu'avec beaucoup de précaution, sous le règne d'Antonin le Pieux (138-161). Chacun de leurs pas était observé. Une sortie vigoureuse que fit Simon B. Jochaï contre le gouvernement romain l'obligea à s'enfuir avec son fils. D'après le Talmud, comme d'après le Sohar, il passa avec son fils douze années dans une caverne, s'occupant de prières et de méditations jusqu'à la mort de l'empereur qu'il avait outragé. Nous savons, par les lettres qu'Antonin le Pieux écrivit pour mettre un terme aux persécutions, qu'en effet les gouverneurs sévirent en Orient contre les Chrétiens (4).

C'était vers 152. On comprend d'autant plus facilement que la persécution

(1) *Matth.*, 27, 32. *Marc*, 15, 21. *Luc*, 23, 26.
(2) *Luc*, 7, 36.
(3) *Voy.* MADELEINE.
(4) *Matth.*, 26, 6. *Marc*, 14, 3. *Jean*, 12, 1.
(5) *Hist. eccl.*, I, 27.
(6) *Act.*, 9 et 10.
(7) 13, 1.
(8) Conf. ספר בן יוחאי, de R. Moïse ben R. Menachem Mendel Koniz, d'Ofen, Vienne, 1815, chez Holzinger, in-fol. L'essentiel dans Pinner, *Compendium du Talmud de Jérusalem et de Babylone*, t. I, Berlin, 1832, in-4°.

(1) *Voy.* AKIBA.
(2) *Talm. Jeruschalmi Sanhedrin*, c. 1, § 3.
(3) *Sanhedr.*, f. 13, dans Pinner, p. 31.
(4) *Voir* Tillemont, *Hist. des Emper.*, t. II, p. 321.

ne s'adoucit pas à l'égard des Israélites que non-seulement leur religion et une critique audacieuse et journalière les éloignaient de l'empereur, mais que le souvenir de leur dernière révolte était encore vivant parmi eux. Il n'y a par conséquent pas de contradiction entre la douceur que l'histoire attribue à Antonin et la date que nous venons d'indiquer dans la vie de Simon B. Jochaï.

Plus tard Simon fut envoyé à l'empereur pour obtenir le retrait des décrets hostiles aux Juifs. Ce voyage eut lieu durant le règne de Marc-Aurèle (1).

Peu de temps après, vers 170 après Jésus-Christ, Simon mourut en Galilée, où aujourd'hui encore les Juifs vénèrent son tombeau (2). On lui attribue le *Sohar*. A la lettre, cela n'est pas possible; mais il est certain que son mode d'enseignement était mystique, et il est probable que c'est à son école que sont dues les parties essentielles de ce livre remarquable (3). Beaucoup de paroles et de faits que le Talmud a conservés et attribués à Simon sont d'accord avec les doctrines exposées dans le Sohar.

Cf. Mendel-Koniz, *Ben Jochaï*.

HANEBERG.

SIMON DE TOURNAY, chanoine de cette ville vers 1201, célèbre professeur de l'université de Paris. Son contemporain, Matthieu Pâris († 1259), le nomme (4) *Simon, cognomento Thurnay*, NATIONE FRANCUS. Oudin (5) peut avoir raison lorsqu'il pense qu'il y a une faute de copiste dans la leçon *Thurnay*, et qu'il faut *Tornay*. Thomas de Cantimpré, qui étudiait à Paris en 1273, par conséquent presque son contemporain, le nomme, dans son *Bonum universale de apibus* (1), écrit en 1266, *Simon de Tornaco*. Henri de Gand, qui, en 1280, enseignait depuis assez longtemps la théologie et la philosophie à la Sorbonne, et qui mourut en 1293 archidiacre de Tournay, le nomme (2) *Simon, Tornaci oriundus.*

Le manuscrit 3903 de la Bibliothèque impériale de Paris, du quatorzième siècle, renferme son *Expositio Symboli*, sous ce titre : *Edita a magistro Simone, Tornacensis Ecclesiæ canonico, nobil. Parisiensis civitatis doctore* (3). Un autre manuscrit de la bibliothèque de Saint-Victor, *litt. SS.* 18, contient le même ouvrage sous ce titre : *Expositio Symboli per Simonem, Tornacensis Ecclesiæ canonicum et Parisiensem doctorem* (4).

Par conséquent, quand Polydore Virgilius († 1555), à la fin de son *Hist. Anglica*, lib. XV; Balay († 1559), *in Catalog. Script. illustr. Maj. Britt.*, cent. III, p. 243; Cave, Jöcher, etc., disent qu'il s'appelait *Simon Thurnacus* ou *Simon Thervasus*, et qu'il était Anglais de naissance, de Cornouailles, ils ne méritent aucune créance. La mauvaise leçon de *Thurnay*, dans Matthieu Pâris, paraît avoir déterminé la donnée suivant laquelle il était *Cornubiensis* d'origine, né en Cornouailles, et par conséquent Anglais.

Simon, dit Matthieu Pâris (5), avait enseigné pendant dix ans avec distinction le *trivium* et le *quatrivium* à l'université de Paris lorsqu'il passa à l'étude de la science sacrée, qu'il cultiva avec tant de succès qu'au bout de quel-

(1) D'après Pinner, p. 86. *Voir* Meilah, fol. 17, 6. Jost a comparé à ce voyage de R. Simon l'apparition d'Abercius l'évêque à la cour de Marc-Aurèle, à Éphèse (*voir* Tertull., *Apol.*, c. 37). Cf., sur Abercius, Tillemont, *Hist. eccl.*, l. II, p. 663.

(2) Il se trouve à Meiron, non loin des hauteurs de Safed. *Voir* Robinson, *Palest.*, III, p. 596.

(3) *Voy.* SOHAR et CABBALE.

(4) Dans son *Hist. Angl.*, ann. 1201, p. 206.

(5) *Script. eccles.*, III, 30.

(1) L. II, c. 58, n. 5.

(2) *De Script. eccles.*, c. 24.

(3) Oudin, l. c.

(4) Id., *ib.*

(5) L. c.

ques années il put occuper une chaire de théologie. Sa pénétration, la facilité et la clarté avec lesquelles il résolvait et expliquait les questions les plus difficiles et les plus ardues, lui valurent une grande renommée. Bientôt sa salle ne put plus contenir le nombre toujours croissant de ses auditeurs. Un jour il avait donné les explications les plus subtiles sur la sainte Trinité et avait soulevé les questions les plus ardues; il en remit la solution au lendemain. Les auditeurs arrivèrent en foule. Le docteur reprit les questions posées, et il résolut d'une manière si lucide, si belle, si catholique, ce qui paraissait impossible à tout le monde, que ses auditeurs furent ravis, et que quelques-uns de ses plus intimes disciples le prièrent de leur dicter la leçon incomparable qu'ils venaient d'entendre, afin qu'elle ne fût pas perdue pour la postérité.

Ce succès le remplit d'orgueil, et dans son exaltation il s'écria, en levant les yeux au ciel : « O Jésus, mon pauvre Jésus! combien j'ai fortifié et relevé ta loi en traitant cette question! En vérité, si je voulais la combattre, je saurais l'ébranler par des raisons plus fortes encore et n'en pas laisser un article debout! »

Au même instant il perdit la parole et la raison et devint un objet de pitié pour tous ceux qui l'avaient entendu.

Au bout de deux ans une légère amélioration se fit sentir; le malheureux parvint à reconnaître les lettres de l'alphabet, mais à peine son fils put-il lui apprendre à répéter le *Pater noster* et le *Symbole*. Ce miraculeux châtiment mit un frein à l'arrogance de ses élèves. Matthieu Pâris ajoute qu'il tenait cette histoire de la bouche même de maître Nicolas de Fuly, plus tard évêque de Durham, qui la racontait comme témoin oculaire. Thomas de Cantimpré raconte le fait différemment. « Simon de Tournay, dit-il, était le premier des théologiens et des plus éminents parmi ses contemporains; mais il était orgueilleux et vain au delà de toute mesure. Il avait beaucoup plus d'auditeurs que tous les professeurs de Paris. Il fit un jour devant eux une leçon sur un des dogmes les plus profonds du Christianisme ; emporté à la fin par un sentiment de folie, il proféra ce blasphème : « Trois imposteurs ont trompé le monde, Moïse, Jésus et Mahomet, le premier les Juifs, le second les Chrétiens, le troisième les Mahométans! » Au même instant ses yeux se retournèrent dans leurs orbites; au lieu d'émettre un son de voix humaine il se mit à pousser un effroyable hurlement et tomba à terre dans un accès de rage épileptique. Il demeura muet toute sa vie et perdit toute sa science, jusqu'aux moindres éléments.

« Cependant son âme avait été frappée plus gravement encore que son corps, car il demeura jusqu'à la fin comme une brute, privé de raison, esclave d'une grossière sensualité, ne sachant plus que le nom de sa concubine Alcidis et ne reconnaissant plus qu'elle. On avait beau mettre sous ses yeux le traité *de Trinitate* de Boëce, qu'il avait su autrefois par cœur, il ne pouvait plus même se rappeler le nom de l'auteur. »

Ces deux récits diffèrent sans doute l'un de l'autre ; toutefois ils s'accordent à nous montrer un célèbre docteur, fort orgueilleux, moralement décrié, qui, à la fin d'une brillante leçon, fut frappé d'épilepsie et perdit la parole et la raison. Matthieu Pâris fait aussi allusion aux relations criminelles du docteur lorsqu'il dit qu'à peine Simon put répéter le *Pater noster* et le *Symbole* que son fils s'appliquait à lui apprendre, *a filio suo quodam diligenter edocente.* Il est impossible de ne voir dans ce récit que des billevesées et des inventions de moines oisifs ou de collègues jaloux

et envieux ; car ce sont des contemporains dignes de foi qui en sont les garants (1). Henri de Gand ne parle pas de cet événement ; il dit seulement que Simon s'attacha trop à Aristote dans ses écrits et que quelques *modernes* en prirent texte pour l'accuser d'hérésie (2).

Le même Henri de Gand cite les ouvrages suivants de Simon de Tournay : *Sententiarum lib. I*; *Quæstiones variæ, lib. I; In Symbolum Athanasii lib. I.* Trithème fait mention de ces mêmes ouvrages dans son *de Script. eccles. n°* CDLXVII (3). Aujourd'hui on n'a plus de ce docteur que les traités suivants : 1. *Institutiones in sacram paginam;* 2. *Summa quæstionum in Sententias ;* 3. *Quæstiones variæ;* 4. *Summa theologica ;* 5. *Quæstiones et disputationes variæ theologicæ ;* 6. *Institutiones in theologiam;* 7. *Expositio Symboli S. Athanasii;* 8. *Quæstiones magistri Simonis Tornacensis, cum allegoriis ejusdem ;* 9. *Simonis Tornacensis sermones de diversis.* Mais tous ces ouvrages n'existent qu'en manuscrit ; rien, que nous sachions, n'en a été imprimé. Les Bénédictins donnent, dans l'*Histoire littéraire de la France*, le catalogue des manuscrits de Simon, et rendent un compte abrégé de la *Summa theologica*, qu'ils avaient examinée en détail dans le manuscrit de Colbert, n° 4314, de la Bibliothèque impériale. L'ouvrage ne renferme rien d'erroné ; le style est correct, le latin passable; l'auteur cite Aristote, Platon, S. Augustin, S. Isidore, S. Hilaire et surtout Boëce. Plus de trente pages sont consacrées au mystère de la Trinité. Thomas de Cantimpré, s'appuyant sur l'histoire que nous venons de raconter plus haut, attribue à Simon le livre impie *de Tribus Impostoribus ;* mais Genthe, *de Impostura Relig. breve compendium, s. lib. de Tribus Impostoribus ;* Floss, dans son *Introd. à l'hist. littér.*, Leips., 1833, et les *Ann. sav. de Göttingue*, 1833, n° 128, cf. 1832, n° 68, ont démontré d'une manière assez évidente que ce livre ne peut pas remonter au delà du seizième siècle.

Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XVI, p. 388 sq.; Oudin, Cave, *voce Simon Tornacensis;* Bulæus, *Historia Paris.*, t. III, p. 8; Fabric., *V. Simon Tornacus*; Foppens, *Bibl. Belgica*, t. II, p. 1102 ; Cousin, *Hist. Tornac.*, t. IV, p. 4 ; du Plessis d'Argentré, *Coll. judic. de novis erroribus*, I, 125 ; Græsse, *Hist. littér.*, t. II, Ire partie, p. 32.

FLOSS.

SIMON DE TOURNAY, fils du comte de Vermandois, évêque de Tournay, dont fait mention la chronique d'Albéric (1), était presque contemporain de Simon de Tournay, docteur de l'université de Paris (2). On trouve dans Miræus (3) des actes de Simon, qui datent des années 1125-1135. L'évêque se rendit avec le comte de Flandre en Orient et y mourut en 1148. Ses restes furent déposés à Séleucie.

FLOSS.

SIMON MACHABÉE. *Voyez* MACHABÉES.

SIMON LE MAGICIEN. Les Actes des Apôtres (4) parlent de Simon le Magicien, qui, se trouvant à Samarie, vers l'an 36 apr. J.-C., se fit baptiser par le diacre Philippe et demanda aux apôtres Pierre et Jean de lui communiquer, pour de l'argent, la faculté de transmettre le Saint-Esprit par l'imposition des mains.

(1) Oudin, p. 28.
(2) Fabric., *Bibl. eccles.*, Hambourg, 1718, p. 121.
(3) Fabric., l. c., p. 116.

(1) *Chron. Alberici*, p. 255.
(2) *Voy.* l'article précédent.
(3) *Opp. diplomat.*, I, 377, 380 ; II, 963, 965, 1313.
(4) 8, 9 sq.

Ce Simon le Magicien passait dans l'antique Église pour le père de toutes les hérésies, et S. Irénée dit déjà de lui (1): *Simon autem Samaritanus, ex quo universæ hæreses substiterunt.* S. Épiphane parle de même (2). Des auteurs modernes prétendent qu'il ne fut pas hérétique parce qu'il ne fut pas Chrétien (3) ; mais, abstraction faite de ce qu'il avait reçu le baptême, il donnait au Christ un rôle prédominant dans son système; il le reconnaissait comme une manifestation de Dieu; mais il s'identifiait lui-même pour ainsi dire avec le Christ et disait que c'était lui qui avait en apparence souffert en Judée (4).

Du reste l'attitude de Simon à l'égard du Christianisme diffère de celle des gnostiques (5) en ce que Simon mêla simplement à son système des fragments de Christianisme, tandis que les gnostiques prétendaient exposer le Christianisme même, dont ils adaptaient les dogmes à leur théosophie (6).

On sait par les Actes des Apôtres (7) que Simon était adonné à la magie, art qui, depuis la captivité des Juifs et les expéditions d'Alexandre, s'était propagé du fond de l'Asie en Palestine, en Syrie, en Grèce et en Égypte. D'après Justin (8), Simon était du bourg de Gitton, en Samarie; mais Josèphe parle d'un goétien (9) nommé Simon, natif de l'île de Chypre, qu'il dit avoir été en relations avec Félix, procurateur de la Palestine (10). Il est vraisemblable qu'il y eut plusieurs imposteurs de ce nom et que les renseignements de Justin sont exacts quant à notre Simon, puisqu'il était lui-même Samaritain et compatriote du magicien (1). Lorsque Simon, vers l'an 36, eut entendu parler du Christianisme, il le considéra comme un moyen de renforcer les pratiques goétiennes qui lui avaient valu une grande réputation dans Samarie et le surnom de *Vertu de Dieu* (2).

C'était là une dénomination cabbalistique ou gnostique, à laquelle il avait probablement donné cours lui-même. Repoussé par S. Pierre il disparaît de l'Écriture ; mais la tradition continue à en parler, le montre faisant la guerre au Christianisme, parcourant divers pays pour répandre ses erreurs et ses pratiques goétiennes, exorcisant, ensorcelant, administrant des philtres, interprétant des songes (3). D'après les homélies clémentines (4) il savait se dégager de son corps, se rouler dans le feu, se transformer en or. A sa parole les statues s'agitaient, les vases servaient d'eux-mêmes à table. D'après les mêmes Clémentines il eut des discussions avec S. Pierre; suivant Justin (5) et Irénée (6) on lui rendit des honneurs divins à Rome. Justin raconte (7) que, sous l'empereur Claude, on éleva une statue à Simon dans l'île du Tibre, avec l'inscription *Simoni, Deo sancto.* S. Irénée, Tertullien (8), Eusèbe (9) et beaucoup d'autres répètent ce fait. En 1574 on trouva dans cette île du Tibre, à Rome, une colonne portant cette inscription : *Semoni Sanco Deo Fidio Sacrum*, et depuis lors on

(1) *Adv. Hæres.*, l. I, c 23.
(2) *Hæres.*, XXI, c. 1.
(3) *Act.*, 8, 13.
(4) Irén. et Epiph., l. c.
(5) *Voy.* Gnostiques.
(6) Cf. Hilgers, *Simon le Mage*, dans la *Gaz. de Bonn*, cah. 21, p. 72.
(7) L. c.
(8) *Apol.*, I, c. 26.
(9) Γοής, imposteur, enchanteur.
(10) *Ant. Jud.*, l. XX, c. 7, § 2.

(1) Cf. Hilgers, l. c., p. 51.
(2) *Act.*, 8, 10.
(3) Irén., l. c., n. 1 et 4.
(4) II, 24, 32.
(5) *Apol.*, I, c. 26, 56.
(6) L. c., n. 1.
(7) L. c., c. 26.
(8) *Apol.*, c. 13.
(9) *Hist. eccl.*, II, 13.

pense avec vraisemblance que Justin avait ce monument en vue et qu'il confondit la divinité sabinienne, *Semo Sancus*, avec son fameux compatriote Simon le Magicien (1). D'après des renseignements postérieurs, Simon le Magicien serait une seconde fois revenu à Rome, s'y serait rencontré avec S. Pierre, aurait prétendu montrer son pouvoir en s'élevant dans les airs, et, à la demande de Pierre, aurait été précipité dans le Tibre, qu'il essayait de traverser (2).

On présume que ce récit est fondé sur ce que Suétone raconte (3) que, durant une grande solennité, on vit, à Rome, sous Néron, un moderne Icare tomber au premier essai qu'il fit de ses ailes, et être précipité, non pas dans l'eau, mais à terre, dans la proximité de la tente impériale.

Nous n'avons pas de renseignements certains sur la vie de Simon, et sa doctrine ne nous est pas non plus très-connue ; ce qu'on en sait ne peut servir à former un tout lié et suivi, peut-être parce que le goétien lui-même n'avait pas formulé un système arrêté. Ce qu'on y reconnaît, c'est que, suivant le procédé du syncrétisme, alors en honneur, Simon tâcha de mêler à sa foi samaritaine la philosophie alexandrine et les idées chrétiennes ; et comme, parmi ceux qui firent cette tentative, il fut le premier dont on constate le nom, les Pères de l'Église le nommèrent, avec quelque apparence de raison, le père du gnosticisme. Simon, vrai gnostique sous ce rapport, enseignait un Dieu inconnu, suprême, caché, se révélant par ses puissances ou ses vertus. Le Dieu suprême se manifesta *trois fois* dans le monde (4) : d'abord aux Juifs sous le nom de Fils, puis aux Samaritains sous le nom de Père, enfin aux autres nations sous le nom de l'Esprit-Saint (1). Mais le Père, le Fils et l'Esprit ne sont que des dénominations variées ou des modes d'apparition, non pas du Dieu un, mais de son représentant, la Vertu de Dieu. Simon prétendait être lui-même la grande vertu de Dieu, μεγάλη δύναμις, *sublimissima virtus*. Il avait apparu parmi les Juifs, il y avait vécu quelque temps sous la forme du Fils et avait en apparence souffert parmi eux (2). Il reparaissait aux yeux de ses compatriotes sous la forme du Père, mais il se révélait aux païens comme Esprit, et la vérité que contenaient les systèmes païens, et qu'il avait restituée à sa doctrine, était une émanation de ses premières révélations (3).

Ainsi Simon était un faux Christ, soit qu'il fût un imposteur volontaire, soit qu'il se trompât lui-même et se fit illusion sur son propre compte. Du reste, l'idée d'une révélation de la suprême vertu de Dieu sous une forme humaine, pour racheter les hommes, était une idée ancienne, fort répandue, que Simon pouvait avoir empruntée aux Bouddhistes (4). Parmi les titres d'honneur que Simon s'attribuait, suivant S. Irénée (5) et S. Jérôme (6) (*Sermo Dei*, λόγος, *speciosus*, *paracletus*, *omnipotens*), on remarque surtout le titre de ἑστὼς, *celui qui est debout* (7), nom qui paraît avoir été généralement attribué

(1) Cf. *Justini Oper.*, ed. Otto, t. I, p. 192.
(2) Cf. Arnobe, *adv. Gent.*, l. II ; *Const. apost.*, l. VI, c. 9.
(3) *Vita Ner.*, c. 12.
(4) D'après l'analogie de la Trinité.

(1) Irén., *adv. Hæres.*, l. I, c. 23, n. 1.
(2) *Voy.* DOCÉTISME.
(3) C'est ainsi que Matter, *Hist. du Gnosticisme*, t. I, p. 114, comprend le dernier point de la doctrine de Simon. D'après une autre interprétation, il aurait prétendu que, tandis qu'il se manifestait aux Samaritains comme Père, il s'était révélé aux païens comme Esprit.
(4) Bohlen, *l'Antique Inde*, part. I, p. 160. Hilgers, l. c., p. 60.
(5) L. c.
(6) *In Matth.*, 24.
(7) Clem. Alex., *Strom.*, l. I, p. 383. Clément, *Homil.*, II, 22.

à cette époque au Christ, comme la suprême vertu de Dieu (1), et qui, d'après les homélies clémentines, désignait *l'Être éternel et immuable*, par opposition à ce qui est terrestre, mobile et transitoire (2).

Simon, à l'instar de Philon et des gnostiques, admettait une série d'*Éons* dont il peuplait les diverses régions du ciel. A la tête de cette série est *Ennoia*, la première pensée de la suprême vertu de Dieu. C'est par elle que Dieu a créé les anges et les archanges. Les autres productions de l'Ennoia sont inférieures, ce sont des puissances qui ont créé ou simplement façonné ce monde (3). C'est à ces esprits inférieurs qu'appartient le Dieu des Juifs (4). Ces esprits, jaloux de la haute dignité de l'Ennoia, s'en rendirent maîtres et l'exilèrent dans les corps mortels pour empêcher son retour dans le monde supérieur. C'est ainsi que le mal remporta la victoire sur le bien et que fut posé le besoin de la rédemption, dont Simon emprunta l'idée au Christianisme, car elle manquait au philonisme. L'Ennoia captive eut à subir la destinée la plus dure, transmigrant d'un corps féminin dans un autre, outragée, vilipendée. Enfin le Dieu suprême résolut de la délivrer, et sa grande puissance, μεγάλη δύναμις, apparut en Simon, qui, traversant les diverses régions du ciel, en prenant à chaque degré la forme des habitants de la région parcourue, parut enfin sous la forme humaine, d'abord parmi les Juifs, puis au milieu des Samaritains. Il trouva la malheureuse Ennoia captive dans le corps d'une esclave courtisane de Tyr, nommée Hélène, à laquelle il s'unit et avec laquelle il parcourut tout le pays. C'est la même Hélène pour laquelle, 1200 ans auparavant, Troie avait été détruite ; c'était *Athénée* ou *Minerve*, devenue *Prounikos*, la Violée. Voulut-il indiquer uniquement par là la destinée malheureuse de l'Ennoia captive, ou bien voulut-il faire de cette Hélène le symbole de la concupiscence charnelle, c'est ce qui est incertain (1). Cette Ennoia captive dans Hélène était une personnification morale de l'esprit qui aspire à être délivré des liens de la matière, comme l'*Achamoth* de Valentin. La rédemption de l'humanité s'opère, suivant Simon, d'une façon tout à fait gnostique, par la science : celui-là est libéré qui sait et reconnaît que Simon est la vertu suprême de Dieu (2).

Quant à la morale, Simon, d'accord avec son point de départ, prit une direction tout à fait *antinomiste*, que beaucoup de gnostiques postérieurs adoptèrent. Il ne pouvait évidemment estimer la loi judaïque, y compris le Décalogue, puisqu'ils provenaient, d'après lui, d'un éon inférieur, du Dieu des Juifs; il fallait donc qu'il proclamât qu'il venait affranchir de cette loi tous ceux qui espéraient en lui et en son Hélène (3). Au temps de S. Irénée (4) les Simoniens professaient ce dangereux principe qu'*il n'y a dans la vie extérieure ni moralité ni immoralité*. D'après Eusèbe (5) les Simoniens étaient en effet les hommes les plus dépravés de leur temps (6). Du reste, il est possible aussi que cette direction antinomiste n'ait été adoptée que par ses disciples et ne lui fût pas personnelle. Vers le milieu du second siècle il avait encore, dit Justin, de nombreux

(1) Hilgers, l. c., p. 62.
(2) II, 22.
(3) Irén., l. c., I, c. 23, n. 2. Épiph., *Hæres.*, XXI, 6. Hilgers, l. c., p. 64.
(4) Épiph., l. c., c. 5.

(1) Cf. Hilgers, l. c., p. 69.
(2) Irén., I, 23, 3.
(3) Irén., l. c., n. 3. Théodoret, *Hæret. Fab.*, I, 1.
(4) 180 apr. J.-C., environ.
(5) *Hist. eccl.*, II, 13.
(6) Cf. *Const. apost.*, VI, c. 9, 10. Épiph., *Hæres.*, XXI, 4.

partisans ; Clément d'Alexandrie assure la même chose à la fin du second siècle. Cinquante années plus tard la secte avait singulièrement diminué, et elle ne comptait plus qu'environ trente membres en Palestine (1). Cependant Eusèbe voit encore un parti considérable dans la secte des Simoniens, principalement répandue en Syrie, en Phrygie et à Rome.

Simon consigna sa doctrine dans des écrits spéciaux, qui sont perdus, sauf quelques fragments insignifiants (2). C'est de ses disciples que proviennent la *Prédication* apocryphe *de Pierre* et un Évangile en 4 parties, intitulé : *les Quatre Fins du monde* (3). Les fausses Clémentines renferment de prétendus discours de Simon.

Le Dr de Baur, de Tubingue, a récemment contesté, dans sa *Gnose*, p. 130, l'existence historique de Simon, et a prétendu « que la doctrine de Simon n'était pas la source, mais l'imitation du gnosticisme ; qu'on simula l'existence d'un personnage pour en faire le représentant des idées communes à tous les gnostiques; que le simonisme n'est qu'une abstraction des systèmes historico-gnostiques, et Simon le représentant idéal du paganisme gnostique. » Cette assertion de Baur est arbitraire ; elle est contraire à tous les témoignages de l'antiquité; elle ne pourrait se justifier que si l'on ne connaissait absolument le simonisme que d'après les fausses Clémentines. Le témoignage le plus incontestable de la personnalité historique de Simon est, sans contredit, celui des Actes des Apôtres (4).

Les divisions qui naquirent dans le sein du parti des Simoniens en amenèrent promptement la ruine. Parmi les nombreuses fractions dans lesquelles le simonisme se divisa, telles que les *Cléobiens*, les *Gorthéniens*, les *Masbothiens*, les *Adrianites*, les *Eutychites*, les *Dosithéens*, les *Ménandriens*, les deux dernières sectes méritent seules une mention spéciale. Les Ménandriens (1) tenaient leur nom de Ménandre, qui, à la mort de Simon, fut à la tête de l'école et adopta les principales idées de son maître ; seulement il se plaça encore plus haut que lui, introduisit un nouveau baptême d'eau et de feu, et promit à ses disciples que ce double baptême leur procurerait une éternelle jeunesse (2).

Dosithée (3), d'abord maître de Simon, reconnut plus tard sa supériorité et devint son disciple. Cependant il s'écarta de nouveau de son système en certains points, en rejetant, par exemple, la doctrine des éons, en soutenant l'existence éternelle du monde, en évitant l'antinomisme et voulant maintenir la loi.

Cf. Origène, *adv. Celsum*, lib. I et VI ; *Clement. Homil.*, II, 24 ; Epiph., *Hæres.*, XIII ; Théodoret, *Hæret. Fabulæ*, I, 2.

HÉFÉLÉ.

SIMON (RICHARD), Oratorien, un des savants du dix-septième siècle les plus versés dans l'étude de la Bible, créa en France les études critiques et historiques préparatoires à la connaissance de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il fut à la fois attaqué par les Catholiques et les protestants, surtout par ces derniers, parce qu'il combattit vigoureusement leurs préjugés au point de vue de l'Écriture. Il naquit le 14 mai 1638 à Dieppe. Il était encore écolier lorsque

(1) Origène, *adv. Celsum*, l. I, c. 11 ; l. VI, c. 1.
(2) Dans Grabe, *Spicileg.*, t. I, p. 305.
(3) Coteler., *Patr. apost.*, ed. 2, t. I, p. 347, n. 19. Anonyme, *de Rebaptism.*, p. 365, à la suite des *Œuvr. de S. Cyprien*, éd. Paris, 1726.
(4) L. c.

(1) *Voy.* MÉNANDRIENS.
(2) Épiph., *Hær.*, XXII. Irén., *adv. Hæres.*, l. I, c. 23, n. 5.
(3) *Voy.* DOSITHÉE.

son aptitude et son application attirèrent l'attention du Père Fournier, de l'Oratoire, qui tâcha de l'attirer dans sa compagnie. Simon, à qui ses honnêtes parents ne pouvaient assurer une carrière bien brillante, se sentit du penchant pour les propositions du brave Oratorien et les accepta. On lui permit de se consacrer tout entier à ses études pendant la première année, sans rien exiger de lui. Cette faveur lui attira quelque jalousie; celle-ci indisposa Simon, qui abandonna l'Oratoire en 1656 et revint de Paris à Dieppe, dans sa famille.

Privé des moyens de continuer ses études, il allait renoncer aux lettres, et suivre une carrière plus modeste, lorsque l'abbé de la Roque, official de Rouen, s'intéressa à lui et l'envoya terminer ses études théologiques à Paris. Simon reprit courage et se consacra avec une ardeur nouvelle à ses travaux interrompus. Il fut bientôt convaincu qu'une connaissance approfondie des saintes Écritures était de la plus haute importance pour toute la théologie, et s'adonna durant cinq années de suite à l'étude des langues orientales. En 1662 on lui fit de nouvelles propositions pour entrer dans l'Oratoire. Il y répondit, et fut encore une fois autorisé à consacrer presque exclusivement à ses études l'année du noviciat, ordinairement destinée à la lecture d'ouvrages ascétiques, à la méditation et à de pieux exercices. Il s'appliqua avec une ardeur infatigable à l'étude des langues hébraïque, chaldaïque, arabe, rabbinique, mais surtout grecque et latine. Il lut non-seulement l'Écriture dans la langue originale, mais encore tous les écrits des Pères traitant de la Bible, et principalement S. Jérôme (1). Il avait chaque jour avec le supérieur de la maison des conférences au moyen desquelles il parvint à modifier les opinions et les préjugés du pieux Oratorien à l'encontre de la philologie sacrée.

Ces rapports intimes, et la permission qu'avait eue Simon de ne pas interrompre ses études, déterminèrent quelques membres de la congrégation à se plaindre au général de ce que, dans une maison habituellement destinée à la prière et aux pratiques de la piété, on s'occupait de sciences profanes et y lisait même des livres hérétiques et défendus. Simon, durant l'enquête, en référa simplement à l'autorisation que lui avait donnée son supérieur, et, en conservant l'amitié de celui-ci, conquit la faveur du général. La colère de ses adversaires n'en devint que plus vive. Simon, voulant vivre tranquille et n'être pas troublé dans ses travaux, prit la résolution d'abandonner l'Oratoire et d'entrer dans la Société de Jésus. L'amitié seule du supérieur, le P. Bertad, le retint. Au bout de quelques années il fut envoyé au collége de Juilly pour y enseigner la philosophie. Il n'y demeura pas longtemps et fut rappelé à Paris pour dresser le catalogue des livres orientaux de la bibliothèque de l'Oratoire de la rue Saint-Honoré. Simon se mit au travail avec enthousiasme; non-seulement il dressa le catalogue, mais il lut, relut, dévora tout ce qui se rapportait à ses travaux de prédilection, fréquentant en même temps la Bibliothèque royale, celle de Colbert, qui lui étaient largement ouvertes et où il recueillit une foule de documents. Son travail terminé, il alla reprendre son cours de philosophie à Juilly (1668). Ce fut à cette époque qu'il publia une traduction latine d'un opuscule de Gabriel de Philadelphie *sur la Foi de l'Église orientale*, avec des notes et des explications. En 1670, après avoir subi un brillant examen, il fut ordonné prê-

(1) Cf. *Hist. critique du texte du N. T.*, préface.

tre à Paris. Quelque temps après Arnauld publia son traité *de la Perpétuité de la Foi*. Un docteur Duroi, de Paris, demanda l'avis de Simon sur cet ouvrage. Ce ne fut qu'après s'être longtemps fait prier que Simon exposa dans une lettre que certaines parties de cet ouvrage auraient eu besoin d'être plus exactement traitées, d'autres d'être essentiellement modifiées. Cette lettre devint la cause d'une longue inimitié et d'une vive persécution. Elle tomba entre les mains de quelques savants de Port-Royal, grands amis d'Arnauld (1), qui s'imaginèrent que Simon avait voulu déprécier la renommée de ce docte personnage. Presque à la même époque (1674) Simon publia trois opuscules, savoir : *a. Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs*, traduites de l'italien de Léon de Modène, avec un *supplément* touchant les sectes des Caraïtes et des Samaritains; *b.* Traduction de l'italien en français du *Voyage au mont Liban*, avec des *notes critiques; c.* Défense d'un prêtre nommé Verjo contre les Bénédictins. Cet opuscule lui attira également la haine de cet ordre, et, comme Verjo avait un frère Jésuite, on l'accusa d'être secrètement affilié à cette société.

Simon ayant été de nouveau accusé auprès du général de l'Oratoire à Rome, celui-ci voulut soustraire Simon aux attaques auxquelles il était en butte et lui offrit une position honorable à Rome. Simon demanda quelques jours de réflexion, étant alors préoccupé de la publication de son *Histoire critique du Vieux Testament ;* il finit par refuser, pour ne pas être entravé dans son travail. Mais, avant de le publier, il le fit revoir par l'abbé Pirot, docteur en théologie, se procura le privilége de l'ordinaire et l'autorisation d'imprimer

(1) *Voy.* JANSÉNISME.

du général de la congrégation. Ayant pris ainsi toutes ses précautions, il attendait le retour du roi, auquel il avait dédié son ouvrage et auquel il voulait en remettre le premier exemplaire. Mais ses ennemis de Port-Royal surent s'en procurer un volume ; ils lurent dans la table des matières : « Moïse ne peut être l'auteur de tout ce qui est dans les livres qui lui sont attribués. » Ils partirent de là pour obtenir la défense de vendre le livre (1768) (1).

Fatigué de ces incessantes tracasseries Simon se rendit à Belleville-en-Caux, où il vécut pendant quatre ans dans le silence, remplissant les fonctions de son ministère sacerdotal et s'occupant de ses travaux scientifiques. « Comme j'ai l'aversion de tout ce qui s'appelle affaire, disait-il, j'ai mieux aimé aller vivre en solitaire à la campagne que de demeurer en un lieu où je n'aurais aucune tranquillité d'esprit. » C'est durant cette période cependant qu'il eut à se défendre contre les attaques de Veil et de Spanheim. En 1682 il se retira à Dieppe, où il demeura jusqu'au bombardement de sa ville natale par les Anglais, en 1694, et publia sa réponse à Isaac Voss, ses *Castigationes et excerpta* contre Le Clerc et Dupin, sa *Réponse* au livre intitulé : *Sentiments de quelques théologiens de Hollande*. Enfin, en 1689-91, il publia son *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, son *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, son *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament* et ses *Nouvelles Observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*. Par extraordinaire ces ouvrages ne rencontrèrent pas d'adversaire important et ne furent que fort légèrement attaqués par Culanus et H. Majus. A

(1) Cf. *Lettres choisies*, t. IV, lettre 9, p. 52 ; t. III, supplém., lettre 1, p. 260 sq. Brunet La Martinière, *Éloge histor. de R. Simon*, p. 30.

partir de 1694 Simon vécut tout à fait retiré à Paris, où il eut de nombreux assauts à subir parce qu'il avait ajouté quelques observations et quelques documents à une version du Nouveau Testament de Perrot d'Ablancourt ; telle fut l'*Ordonnance de Son Éminence M. le cardinal de Noailles* (1), à laquelle il répondit par sa *Remontrance à Mgr le cardinal de Noailles* (2). Simon, découragé, s'en revint à Dieppe. Là aussi il devint suspect à l'autorité ecclésiastique, qui demanda à voir ses manuscrits. Simon, abattu et presque au désespoir, réunit pendant la nuit tous les manuscrits et les trésors littéraires qu'il avait préparés pour de nouveaux travaux, et, à l'insu de ses amis les plus intimes, il y mit le feu. Privé dès lors de toutes les ressources qu'il avait amassées avec tant de persévérance, et profondément affligé des poursuites dont il était constamment l'objet, il fut pris d'une fièvre ardente, vit sa fin prochaine, demanda et reçut les derniers sacrements, et mourut le 10 avril 1712, d'une manière chrétienne et édifiante.

Ce rapide résumé de la vie du savant Richard Simon peut, ce nous semble, servir à expliquer et à justifier la diversité des jugements que les amis et les ennemis de l'Église ont portés sur lui. Simon était devenu prêtre avec une conviction ferme et entière, il demeura toute sa vie fidèle aux pratiques et aux obligations de son état et mourut en pieux Catholique. Il s'exprime lui-même en ces termes sur l'intention qu'il avait en publiant ses travaux : « Comme je n'ay aucun intérest particulier qui m'engage dans ce qu'on appelle party, le seul nom même de party m'étant odieux, je proteste que je n'ai point eu d'autre vue, en composant cet

(1) Dans les *Lettres choisies*, t. II, p. 333 sq.
(2) *Ib.*, p. 340 sq.

ouvrage, que d'être utile à l'Église, en établissant ce qu'elle a de plus sacré et de plus divin (1). » Et plus loin : « Le dessein de ceux qui exercent cet art (la critique) n'est pas de détruire, mais d'établir. » Dans la préface à ses Nouvelles Observations il dit : « Ayant déclaré plusieurs fois que je ne suis attaché à aucun party, mais seulement à l'Église catholique, je dois faire gloire de me rendre à la vérité. En un mot, je n'ai d'autre dessein que d'établir la créance commune de l'Église contre les nouveautés des protestants, et d'être utile à ceux qui s'appliquent à l'étude des livres sacrés (2). »

Les écrits de ses adversaires prouvent combien Simon réussit dans son dessein. Culanus se croit obligé de démontrer contre Richard Simon :

1. Que la rédaction des livres sacrés était absolument nécessaire pour maintenir et consolider la religion chrétienne ;

2. Que l'autorité et la valeur des livres sacrés ne se fondent pas originairement sur la tradition orale, et qu'on ne doit chercher dans cette tradition ni l'origine ni l'explication de la sainte Écriture ;

3. Que l''Écriture sainte renferme clairement tout ce que nous devons croire ;

4. Qu'on ne peut pas prouver l'infaillibilité de l'Église ;

5. Que l'épître 1 de S. Jean, au ch. 5, v. 7, est authentique (3).

Simon contestant l'inspiration du Saint-Esprit, dans le sens strict, suivant lequel tout mot aurait été dicté par le Saint-Esprit lui-même, fut contredit par Spanheim. « On ne se fortifie, en lisant Simon, que dans l'art de douter des vérités fondamentales de la religion chré-

(1) *Hist. crit. du texte du N. T.*
(2) *Hist. critique des versions*, avertissement.
(3) *Examen de l'Hist. crit. du N. T.*, Amsterdam, 1695.

tienne. » Ambruue pensait que, si Simon n'avait été infecté des préjugés de la cour de Rome, il aurait fait un livre admirable, opinion que, plus tard, Semler confirma pleinement (1).

Le protestantisme du seizième siècle avait, on le sait, fondé la foi uniquement sur la Bible, et avait revendiqué pour chacun le droit de l'interpréter à sa guise. On avait ouvert par là portes et fenêtres aux interprétations les plus arbitraires, à la critique et à l'exégèse les plus fantastiques. Quiconque connaît l'histoire de cette époque sait que les réformateurs, aussi bien que leurs disciples, firent un libre usage de ce droit. D'un autre côté, les savants catholiques ne s'étaient guère occupés, durant tout le moyen âge, de questions critiques sur la sainte Écriture. Ils s'étaient adonnés, surtout en fait d'exégèse, à l'interprétation mystique, allégorique, tropologique et anagogique, en laissant sinon tout à fait de côté, du moins à l'arrière plan, l'interprétation grammatico-historique. Il y avait par conséquent nécessité d'étudier à fond les sciences bibliques. Depuis la renaissance de l'antique littérature classique et les nombreuses attaques des protestants, quelques Catholiques s'étaient bien consacrés à ces recherches et avaient rendu quelques services; cependant on n'était guère allé au delà du savoir traditionnel. On ne connaissait pas d'ailleurs exactement l'antiquité, on n'avait pas sérieusement examiné les témoignages et les documents relatifs aux saintes Écritures, on n'avait pas étudié à fond les langues anciennes. Richard Simon voulut suppléer à ces défauts, satisfaire à ces besoins. Si jusqu'alors on s'était préoccupé de la critique subjective, inférieure ou verbale, Simon proclama et démontra la nécessité de la critique supérieure et objective; car, comme les uns niaient et rejetaient par des motifs purement subjectifs, comme les autres croyaient et admettaient par des motifs purement objectifs, en se fondant sur l'autorité, on ne pouvait répondre au besoin de la science et résoudre foncièrement les difficultés qu'en examinant les faits mêmes sur lesquels s'appuie l'autorité dans ses décisions, et en arrivant ainsi, soit à les confirmer, soit à les infirmer par des raisons suffisantes et valables. C'était donc une affaire essentiellement historique. Aussi Richard Simon intitula ses livres : *Histoire critique*, etc. Tout en reconnaissant sans conteste l'autorité, Simon demandait pour la recherche des bases de l'autorité une entière liberté : « Comme il ne s'agit d'aucun dogme, mais bien d'un pur fait, et qu'en matière de faits on dépend de l'inspection des pièces, l'autorité de qui que ce soit ne peut empêcher qu'on examine ce qui en est dans la vérité (1). » R. Simon attribuait une grande valeur aux témoignages des ennemis de l'Église. Avant lui on n'avait fait aucune différence, dans les recherches critiques et exégétiques sur l'Écriture sainte, entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et l'on avait toujours traité les deux Testaments ensemble et en commun. Simon les sépara avant tout, ce à quoi il fut déterminé par la relation particulière qui existe entre les écrits du Nouveau Testament et la tradition. « On trouvera en cet ouvrage que, si on sépare la règle de droit de celle de fait, c'est-à-dire si on ne joint la tradition avec l'Écriture, on ne peut presque rien assurer de certain dans la religion. Ce n'est pas abandonner l'intérêt de la parole de Dieu que de lui associer la tradition de l'Église, puisque celui qui

(1) Préface de la version des écrits de Simon, par Cramer, p. 14-15.

(1) Cf. Arnauld, *de la Certit. de l'Écrit. s.*, l. II, c. 8, p. 133.

nous renvoie aux saintes Lettres nous a aussi renvoyé à l'Église, à laquelle il avait confié ce sacré dépôt (1). »

Pour l'Ancien Testament la situation était toute différente.

Lorsque Simon eut achevé ses recherches critiques sur l'authenticité et l'autorité de la sainte Écriture, il s'appliqua à préparer et à fonder une interprétation qui répondît aux exigences de la science. Simon s'était formé une idée nette et précise d'une herméneutique scientifique; mais, comme il ne reconnaissait d'autorité et de caractère scientifique qu'à l'interprétation grammatico-historique, tandis que généralement on préférait l'interprétation mystique, car on aime mieux, dit Santès Pagninus, la graine que l'écorce, Simon ne fit pas ce traité d'herméneutique particulière; il trouva plus opportun de consigner ses opinions à cet égard dans une histoire critique des principaux commentateurs de l'Écriture sainte et de rendre ainsi son travail plus attrayant et plus instructif. « Il reste maintenant, dit-il, à donner des règles qui nous découvrent la véritable manière d'expliquer les livres sacrés, et, afin d'y réussir mieux, j'ai cru qu'il était plus à propos d'examiner les meilleurs auteurs qui ont écrit sur ce sujet, en marquant leurs perfections et leurs défauts, que d'apporter un grand nombre de règles qui ne nous toucheraient pas tant qu'une histoire critique des principaux écrivains, lesquels ont travaillé sur la Bible (2). »

Prenons un seul exemple pour montrer le point de vue scientifique d'où part habituellement R. Simon, et qui l'a guidé dans la solution des questions les plus graves. Après avoir montré, quant à l'origine des écrits du Nouveau Testament (3), comment les Apôtres furent séparés des Églises que leurs prédications avaient fondées, par la vocation même qu'ils avaient d'annoncer l'Évangile dans tout l'univers, et furent ainsi déterminés à consigner leur doctrine par écrit; comment certains de ces écrits ne durent réellement leur origine qu'à des demandes ou à des prières particulières adressées aux Apôtres, il décrit le rapport de ces écrits avec la doctrine de l'Église en général de la manière suivante : « A l'égard du Nouveau Testament, la doctrine de l'Évangile était établie dans plusieurs Églises auparavant qu'on en eût rien mis par écrit; et depuis ce temps-là S. Irénée, Tertullien et les autres premiers Pères n'ont pas tant eu recours, dans leurs disputes contre les hérétiques, à la parole de Dieu, contenue dans les livres sacrés, qu'à cette même parole non écrite, qui s'était conservée dans les principales Églises, lesquelles avaient été fondées par les Apôtres. Lorsque les évêques se sont assemblés dans les conciles pour déclarer la créance de l'Église, ils y ont chacun apporté une déclaration de ce qu'on croyait dans leur Église, de sorte que cette créance, reçue dans les premières Églises, a servi ensuite comme de règle pour expliquer les passages obscurs de l'Écriture. C'est pourquoi les Pères du concile de Trente ont ordonné sagement qu'on n'interpréterait point l'Écriture sainte contre le sens uniforme des Pères, et, de plus, ce même concile a donné autant d'autorité aux véritables traditions non écrites qu'à la parole de Dieu, qui est contenue dans les livres sacrés, parce qu'il a supposé en même temps que ces traditions non écrites venaient de Notre-Seigneur (1). » R. Simon établissait clairement par là combien était insoutenable le mode d'interprétation si opiniâtrément défendu par

(1) *Hist. crit. du N. T.*
(2) *Ibid.*, l. III, c. 5, p. 371.
(3) *Ib.*, c. 1.

(1) *Hist. crit. du N. T.*

les protestants. Il démontra tout aussi solidement que les manuscrits originaux des Apôtres, les *autographes*, se perdirent de bonne heure, que les divers témoignages qu'on alléguait comme provenant de l'antiquité, pour prouver l'existence de ces autographes, par exemple Tertullien (1), la Chronique d'Alexandrie (2), ne prouvaient rien ou autre chose que ce qui était en question, et qu'ainsi on ne pouvait invoquer que l'autorité de l'Église en faveur de la conservation intégrale des saintes Écritures (3). « Malgré tout cela, et quoique l'Église ait proclamé la version de la Vulgate authentique, il reste encore un vaste champ à la critique, car l'Église n'a jamais décrété de statut relatif à la critique et à la grammaire. L'Église a toujours conservé les vérités contenues dans l'Écriture; mais elle n'a pas pour cela donné l'esprit de sincérité aux copistes qui transcrivaient les exemplaires de la Bible, et elle ne les a pas empêchés d'introduire des changements dans leurs exemplaires. Je ne crois pas aussi qu'on ait pu toujours corriger les exemplaires corrompus par les hérétiques sur ceux qui avaient été écrits par les Catholiques. C'est pourquoi cette conservation des livres sacrés dans l'Église ne peut regarder que la Bible en gros et non pas en particulier (4). Le concile de Trente n'a déclaré la Vulgate authentique que pour empêcher un zèle indiscret et comme une démangeaison d'interpréter les Écritures en latin : *Nimium nec plane laudandum studium et quasi libidinem Scripturas Latine interpretandi*, et pour ne pas retomber dans l'ancien chaos des éditions multiples, *in priscum illud editionum chaos.*

(1) *De Præscr.*, c. 36.
(2) Edit. Monachii, p. 521, *de Evang. Barnabæ.* Cf. Credner, *Introd.*, p. 73.
(3) Cf. *Hist. crit. du texte du N. T.*, c. 1, 3, 4.
(4) *Hist. crit. du N. T.*, l. III, c. 22, p. 493.

D'après cela le mot *authentique* veut dire, et c'est dans ce sens que l'emploie le sixième concile œcuménique (1), une version fidèle, qu'on ne peut soupçonner d'aucune altération arbitraire. Elle n'est donc en aucune façon une entrave pour une saine critique. » R. Simon fut fortement blâmé de cette opinion par le cardinal de Noailles, archevêque de Paris (2).

R. Simon s'arrêta aussi aux titres des saintes Écritures et à ce qu'on peut en induire (3).

Il rendit encore de grands services par ses solides recherches sur les manuscrits (4). Il examina et décrivit les principaux manuscrits, leur origine, leur valeur, leur âge. Il ouvrit sous ce rapport la voie que Griesbach reconnut la seule vraie après de longues études, que Semler, dit-il, inaugura et qui consiste à classer les manuscrits par familles. Ce fut probablement chez R. Simon que Semler puisa l'idée de cette classification. Plusieurs manuscrits, qui dérivent les uns des autres, « ne doivent passer que pour un, le second ayant été fait sur le premier (5). » On voit poindre dans R. Simon la pensée que Hug poursuivit avec tant de sagacité et de prédilection, savoir : que le texte grec lui-même était un texte revu, relativement corrigé, tout comme le texte latin revu et corrigé par S. Jérôme. Simon parlant de la crainte qu'eut S. Jérôme de faire des changements au texte qui était sous ses yeux, continue en disant que S. Jérôme fut encouragé par l'exemple des Grecs. « Mais il avait devant les yeux l'exemple d'Origène, de Piérius et de quelques autres ha-

(1) Cf. R. Simon, *Hist. crit. du N. T.*, p. 265.
(2) *Ordonnance et Lettres choisies*, t. II, p. 333. Cf. JANSÉNISME.
(3) *Hist. crit. du texte du N. T.*, c. 11.
(4) *Ib.*, c. 29-33. *Dissert. crit. sur les mss. du N. T.*
(5) *Hist. crit. des princ. comment. du N. T.*, p. 514.

biles critiques, qui avaient fait à l'original grec du Nouveau Testament ce qu'il faisait alors aux exemplaires latins (1). » Pour justifier l'entreprise d'Origène il dit : « Les ouvrages des anciens philosophes et des poëtes ont aussi été sujets aux mêmes altérations; dira-t-on pour cela qu'on n'en peut pas tirer les véritables sentiments de Platon, d'Aristote et d'Homère? Les critiques y ont mis la main pour séparer ce qui était véritablement à eux d'avec ce qui n'en est point. Origène a fait la même chose à l'égard des livres du Nouveau Testament (2). » Simon revient souvent sur cette pensée de la κοινὴ ἔκδοσις que Hug a adoptée. Il arrive à des résultats aussi solides et tout à fait d'accord avec ceux des critiques modernes, quant aux versions et aux citations.

Simon n'avance dans les questions d'herméneutique, comme dans celles de critique, qu'après avoir posé des bases fermes et sûres. Il décrit jusqu'à l'origine de la langue et le rapport existant entre la pensée et l'expression verbale (3), ce qui lui valut de la part de Spanheim le reproche d'avoir, comme Grégoire de Nysse, contre l'opinion traditionnelle et commune, enlevé à Dieu la gloire d'être l'auteur *immédiat* de la langue sacrée.

Simon décrit tout aussi minutieusement l'idiome du Nouveau Testament. Après avoir exposé le dialecte hellénique dans ses origines et son développement il ajoute : « Il ne suffit pas d'étudier la langue grecque dans les auteurs profanes, puisque les écrivains du Nouveau Testament ont un style particulier, qui est embarrassé et qui demande une très-grande application. Pour s'accoutumer à ce style il est à propos de lire la version grecque des Septante, que les Apôtres ont imitée. Il est de plus nécessaire d'étudier en particulier le style de chaque livre du Nouveau Testament; car, bien qu'ils soient écrits en un certain langage, que j'ai appelé ailleurs langue de synagogue, chaque écrivain a quelque chose qui lui est singulier. — Le plus difficile à entendre de tous est S. Paul, qui est quelquefois à la fin de sa période avant qu'il l'ait achevée. C'est ce qui a donné lieu à ce grand nombre d'hyperbates ou de transpositions qu'on trouve dans ses Épîtres (1). Et quand il traite quelque matière, il se jette ordinairement dans l'autre extrémité, de sorte qu'il semble nier absolument ce qu'il ne nie cependant point. Ceux qui n'ont point fait assez de réflexions sur cette règle ont formé une théologie à leur mode, qu'ils ont attribuée à saint Paul (2). » — « Les Apôtres et les Évangélistes, étant nés Hébreux, ont suivi dans leurs écrits le génie de la langue hébraïque, qui met souvent un temps pour un autre et qui a plusieurs autres choses qui lui sont propres. Et ce n'est pas seulement S. Matthieu qui a imité le style des Hébreux, mais aussi les autres Évangélistes (3). »

Les exégètes du dix-septième siècle étaient fort occupés de la question de l'inspiration. Les protestants étaient portés à admettre que les écrivains sacrés avaient été des instruments *passifs* du Saint-Esprit. Il y avait aussi des théologiens catholiques qui partageaient cet avis En revanche Grotius (4), Spinosa (5) et Le Clerc (6) considéraient les Apôtres comme des docteurs ordinaires,

(1) *Hist. crit. du texte du N. T.*, préface.
(2) *Dissert. crit. sur les mss. du N. T.*, p. 31. 32.
(3) *Hist. crit. du N. T.*, l. I, c. 14 et 15.

(1) *Hist. crit. du texte du N. T.*, p. 311.
(2) *Hist. crit des comment.*, p. 659.
(3) *Hist. crit. du texte du N. T.*, p. 311.
(4) *Vota pro pace Eccl.*, *tit. de Canon. Script.*
(5) *Tract. theol. polic.*, c. 11-12.
(6) *Sentim. de quelques théolog. de Hollande*, ép. 5, 11, 12.

qui pensaient, racontaient, disputaient en vertu de leur raison, d'après un mode purement humain.

Simon fit aussi de cette question l'objet de ses recherches, et il est d'autant plus intéressant de connaître son opinion à ce sujet qu'Augusti (1) prétend que Simon marcha sur les traces de Spinosa. « Ce qui a trompé Spinosa est qu'il s'est imaginé qu'un homme ne peut se servir de sa raison et être en même temps dirigé par l'Esprit de Dieu, comme si en devenant l'interprète de Dieu on cessait d'être homme et qu'on fût un instrument purement passif, si j'ose me servir de ce terme (2). Les prophètes de Spinosa sont des enthousiastes qui ressemblent plutôt à des hommes poussés par un esprit de fureur que par un esprit prophétique. Jésus-Christ, qui avait promis à ses apôtres que l'Esprit les conduirait dans toutes les fonctions de leur ministère, ne les a pas privés de leur raison et de leur mémoire ; bien qu'ils fussent inspirés ils ne cessaient pas d'être hommes et de se conduire à la manière des autres hommes. J'avoue qu'ils n'ont pas eu besoin d'inspiration pour écrire les faits dont ils étaient témoins, mais cela n'a pas empêché qu'ils ne fussent dirigés par l'Esprit de Dieu en tout ce qu'ils écrivaient. En effet, il y a de la subordination entre ces deux choses (la raison et l'inspiration), et l'une ne détruit pas l'autre (3). »

On voit combien Simon avait l'intention de s'en tenir au sentiment de l'Église, sur ce point comme sur les autres ; aussi rejeta-t-il la troisième proposition de Lessius (4) et d'Hamélius, qu'il avait d'abord cru pouvoir admettre, et rétracta-t-il ses premières explications à ce sujet (1).

Simon insistait en général sur l'interprétation historico-grammaticale stricte, et demandait, notamment pour les versions, une rigoureuse exactitude. « Il n'est pas assez de rendre le sens par le sens, mais il faut en conserver, autant que possible, la force, l'étendue, l'ordre, la structure et les liaisons. » C'est pourquoi, parmi les anciens, il préférait S. Chrysostome à S. Augustin, contre la coutume dominante de son temps ; souvent même il adoptait, au point de vue de l'interprétation scientifique, la traduction et le sens de Pélage et de Hugo Grotius. « Ne s'agissant que de l'explication de certains passages de l'Écriture, sur lesquels S. Augustin et S. Chrysostome ne sont pas toujours d'accord, j'ai cru qu'il m'était permis de suivre les interprétations de S. Chrysostome lorsqu'elles me paraissaient plus littérales. Cette diversité, qui ne regarde nullement le fonds de la doctrine, n'empêche point qu'ils ne conviennent entre eux sur les points essentiels de notre créance (2). »

Cette manière de procéder lui valut de vifs reproches, même de la part de Bossuet, qui l'accusait en outre de s'être écarté de la version traditionnelle du passage de S. Paul aux Romains, 5, 12, et d'avoir recommandé *quatenus* en place de *in quo*. Simon établit en réponse « qu'on a pu traduire *quatenus*, et que c'était en effet le sens grammatical de ce mot grec ἐφ' ᾧ, sans tomber dans l'erreur de Pélage (3). » Simon n'admettait un double sens que pour les passages prophétiques des saintes Écritures. « Je ne doute point qu'il n'y

(1) *Essai d'une Introd. histor. dogmatique*, p. 6, 45, *et alias*.
(2) *Hist. crit. du texte du N. T.*, p. 299.
(3) L. c., p. 300.
(4) *Voy.* LESSIUS.

(1) *Hist. crit. du texte du N. T.*, p. 272 sq. *Nouv. Observ.*, p. 33 sq. *Lettres choisies*, t. III, p. 320. *Reponse aux sentiments de quelques théologiens*, c. 9.
(2) *Nouv. Observ.*, préface.
(3) *Hist. crit. des vers. du N. T.*, p. 262. *Nouv. Observ.*, *Lettres choisies*, t. II, p. 21.

ait plusieurs endroits de la Bible où Dieu a voulu attacher différents sens; mais il serait à propos de marquer ces endroits-là, et en même temps les raisons qu'on peut avoir de donner différentes explications à ces passages. On ne peut nier, par exemple, que beaucoup de choses qui sont contenues dans le Nouveau Testament ne puissent s'appliquer, même selon le sens littéral, à David et à Notre-Seigneur, et cela est appuyé sur l'idée que nous avons de la religion chrétienne. Comme ces deux religions ne diffèrent point en substance, et que la dernière est la perfection de la première, il arrive que ce qui est dit de David ou de Salomon, à la lettre, pour le temps où ils ont vécu, sera aussi dit de Notre-Seigneur à la lettre, mais dans un sens plus étendu (1). Il est certain que la religion chrétienne est fondée sur celle des Juifs. Les Chrétiens ont ceci de commun avec eux qu'ils adorent le même Dieu, qu'ils croient au Messie promis dans les livres de l'Ancien Testament, qu'ils reçoivent les uns et les autres. C'est pourquoi les Chrétiens, qui expliquent ces livres dans un sens littéral et historique, ne peuvent pas être accusés de favoriser le judaïsme à l'exclusion du Christianisme, puisqu'ils reconnaissent un second sens, qu'on appelle spirituel et mystique, qu'ils appliquent au Messie. En un mot, il est impossible d'entendre parfaitement la religion chrétienne et les principes sur lesquels elle est établie si on ne sait celle des Juifs, d'où elle tire son origine (2). »

Le sens mystique n'est pas seulement à ses yeux *une application ingénieuse;* « il n'est pas moins vrai que le sens littéral. » Il y a même des passages où ce second sens est *le principal.* Cette explication satisfit complétement le gros du public, et, à ce qu'il paraît, Bossuet lui-même (1).

(1) *Hist. crit. du N. T.*, 390.

(2) *Hist. crit. du texte du N. T.*, 271. Cf. *Lettr. choisies*, t. III, 20, 166 sq., 236 sq.; t. IV, 48 sq., 414 sq.

Cf. l'article INTRODUCTION *à l'étude de la Bible.* DANNECKER.

SIMON (SAINT-). *Voyez* SAINT-SIMON.

SIMON ZELOTES. *Voyez* SIMON.

SIMONET (EDMOND), Jésuite, naquit à Langres en 1662, devint professeur de théologie, et mourut à Pont-à-Mousson le 18 avril 1733. Il est l'auteur d'un traité de théologie : *Institutiones theologicæ ad usum seminariorum*, 11 vol. (3 vol. in fol., Venet., 1731).

SIMONETA (BONIFACE), né à Milan, abbé de Saint-Étienne, de l'ordre de Cîteaux, dans le diocèse de Crémone, vers 1490, écrivit : *Christianarum Persecutionum et Pontificum historia*, depuis S. Pierre jusqu'à Innocent VIII, 6 livres en 279 lettres, dont la première est adressée à Charles VIII, roi de France. Cet ouvrage fut imprimé à Milan, 1492, à Bâle, 1509.

SIMONETA (*Jean*), neveu du précédent, écrivit : *de Rebus gestis Francisci Sfortiæ, Mediolan. ducis, libri* 31.

SIMONETA (*Jacques*), son fils, fut élu, par le Pape Clément VII, évêque de Pisaro, puis de Pérouse, et créé cardinal par Paul III. Il mourut à Rome en 1539. On a de lui : *Tractatus reservationum beneficiorum; Epistolæ.*

SIMONIE, nom qui tire son étymologie de *Simon le Magicien* (2), et qui désigne une convention illicite, par laquelle on donne ou reçoit une récompense *temporelle*, une rétribution pécuniaire, pour quelque chose de *saint* et de *spirituel* (3).

I. D'après cette définition il faut, pour qu'il y ait simonie :

(1) *Épître de l'abbé Renaudot.*

(2) *Voy.* SIMON LE MAGICIEN.

(3) *Act.*, 8, 14 sq.; c. 1, etc.; c. 1, quæst. 1. C. 8, 9, X, *de Simonia*, V, 3.

1. Une faveur, une grâce ou une charge spirituelle, *donum*, *munus spirituale*. Ainsi ceux-là agissent d'une manière simoniaque qui montrent l'intention, par exemple de prêcher (1), d'administrer ou de recevoir les Ordres ou d'autres sacrements (2), en général de remplir des fonctions pastorales, de conférer les Ordres, de faire des bénédictions, de procéder aux sépultures ecclésiastiques, d'exercer un acte quelconque dépendant de l'Ordre ou de la juridiction (3), *pour un profit temporel;* en outre, ceux qui emploient la corruption ou se laissent corrompre pour obtenir ou conférer une fonction ecclésiastique, un bénéfice, au moment de l'élection, de la confirmation des élections, de la création d'une fonction, de la présentation d'une liste de candidats ou d'une libre collation, d'une résignation, etc.; ou encore qui, de leur chef, échangent des bénéfices, négocient dans des discussions relatives à des bénéfices, sans le consentement des autorités ecclésiastiques, ou qui résignent leurs fonctions avec la réserve du droit de retrait, de retour, de regrès (4); enfin ceux qui vendent ou achètent l'admission dans un ordre religieux, la profession solennelle des vœux, la nomination aux chaires des cathédrales, des collégiales, des couvents, ou à des fonctions administratives dans l'Église (5).

2. La simonie suppose une rémunération temporelle, consistant en argent ou en un objet estimable en argent, *munus a manu*, ou en recommandation, *munus a lingua*, ou en obligation à une prestation déterminée au profit d'une des parties, *munus ab obsequio*. *Munus a manu est pecunia* (1). *De illis donis dictum est quæ accipientis animum allicere vel pervertere solent*. Le peu de valeur du don ne fait, en général, rien à la chose, si le caractère de celui qui donne ou qui reçoit, ou une circonstance urgente, ne permet pas une interprétation favorable (2) : *Munus a lingua favor est* (3), soit que celui qui donne veuille gagner la faveur ou l'influence de celui qui reçoit, afin d'atteindre son but ou d'éviter de perdre la bienveillance dont il jouissait. Le cas est différent quand quelqu'un recommande un candidat, non dans son propre intérêt, mais pour témoigner l'estime qu'il porte à celui qu'il recommande (4) : *Munus ab obsequio est subjectio indebite impensa* (5). C'est en général toute prestation de service non due et non payée, en vue ou avec la condition d'obtenir en retour le don spirituel ou la fonction ecclésiastique (6).

3. Enfin la simonie suppose l'échange d'un profit temporel contre un bien spirituel, soit qu'on ait simplement eu ce profit en vue, *simonia mentalis*, soit qu'il y ait eu promesse formelle, *simonia conventionalis*, et que cette promesse ait été réellement accomplie par les deux parties, *simonia realis*, ou n'ait été exécutée par aucune, *simonia pura*, ou exécutée par l'une d'elles, *simonia mixta*.

A ce genre de simonie appartient aussi l'abandon temporaire d'un bénéfice à un autre, à la condition que celui-ci, au temps marqué, le restituera

(1) *Matth.*, 1, 8. I *Pierre*, 5, 2.
(2) C. 9, 14, X, *de Simon.*, V, 3. *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 1, *de Ref.*; sess. XXIII, c. 4, *de Sacram. Ord.*
(3) C. 9, 21, 29, 41, X, *de Simon.*
(4) C. 4, X, *de Transact.*, I, 36; c. 5, 7, X, *de Rer. permut. Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 7, *de Ref.*
(5) C. 8, 19, 25, 38, X, *de Simon.*; c. 1, 2, 3, X, *de Magistris*, V, 5.

(1) C. 114, c. 1, quæst. 1.
(2) C. 18, 20, X, *de Simon.*, V, 3.
(3) C. 114, cit.
(4) C. 121, 122, c. 1, quæst. 1.
(5) C. 114, cit.
(6) S. Thom. Aq., *Summa*, t. II, l. II, quæst. 100, art. 5.

ou le transférera à un tiers, ou, en retour d'une fonction cédée, se contentera d'une portion du revenu et abandonnera le reste à un tiers, *simonia confidentialis*. Cette simonie conventionnelle ne fut comprise que plus tard dans l'espèce, le corps du droit canon n'en ayant pas parlé. Elle fut condamnée par Pie IV (1) et par Pie V (2).

II. Tant que la simonie demeure mentale, *simonia mentalis*, elle n'est condamnée que dans le for intérieur (3); mais la simonie conventionnelle, même simple (*pura*), rend nulle l'ordination ou la provision obtenue de cette manière (4), même en supposant que les parents ou les amis seuls de celui qui a été ordonné ou pourvu aient fait, à son insu et contre son gré, des promesses simoniaques à celui qui ordonne ou confère le bénéfice (5). L'Église condamne sévèrement et surtout la simonie réelle et mixte. L'ancienne discipline prononçait, dans ce cas, contre l'ecclésiastique simoniaque la déposition et l'emprisonnement dans un couvent avec une pénitence perpétuelle, l'excommunication à l'égard des laïques et des moines (6). Cette peine ne fut d'abord prononcée que contre des ordinations simoniaques, parce qu'alors l'Ordre entraînait toujours une fonction et qu'ainsi la collation de l'Ordre était la condition de la collation du bénéfice. L'usage des ordinations absolues fit appliquer ces dispositions pénales à la collation et à l'obtention simoniaque des bénéfices (7). Seulement le droit nouveau substitua la suspension à la destitution des clercs simoniaques, à savoir : la suspension perpétuelle des clercs ordonnés et pourvus, et une suspension triennale de l'évêque ordinant ou du collateur (1). A dater de Sixte V la suspension fut perpétuelle (2). En outre tout ordre conféré ou obtenu, tout bénéfice, toute admission dans un chapitre ou un couvent accordé ou recherché par un pacte simoniaque entraîne l'excommunication, dont, en général, sauf à l'article de la mort, le Pape seul peut absoudre (3).

La restitution des fruits ordonnée *sub animæ periculo* n'est qu'une conséquence nécessaire de la nullité de l'ordination et de la provision obtenue par simonie. Le concile de Trente n'a rien changé à ces dispositions pénales (4); seulement ces peines de la simonie, l'excommunication et la suspension, qui étaient exclusivement réservées au Saint-Siége, peuvent être depuis lors levées par l'évêque, si la simonie est demeurée secrète (5); l'évêque peut, exceptionnellement, accorder à un ecclésiastique qui, d'une manière simoniaque, mais sans le savoir, a obtenu un simple bénéfice, de le conserver, en supposant que ledit évêque n'a pas eu lui-même part à la collation simoniaque. Le droit des Décrétales avait déjà admis cet adoucissement (6).

PERMANEDER.

SIMONIS (PIERRE), de Thielt, en Flandre, licencié, curé de Courtray, archiprêtre de Gand, enfin second évêque d'Ypres en 1585, mourut en

(1) *Const.* Romanum, de 1564.
(2) *Const.* Intolerabilis, de 1569.
(3) C. 34, 46, X, *de Simon.*, V, 3.
(4) C. 5, c. 1, quæst. 3.
(5) C. 27, X, *de Simon.*
(6) C. 7, 8, c. 1, quæst. 1; c. 11, 13, X, *de Simon.*
(7) C. 9, c. 1, quæst. 3.

(1) C. 37, 45, X, *de Simon.*
(2) Sixt. V, *Const.* Sanctum et salutare, et Clem. VIII, *Const.* Rom. Pont., *in Bull. Rom.*, t. V, p. I, p. 40; et t. V, p. II, p. 97.
(3) C. 1, 2, X, *de Simon. in Extrav. comm.*, V, 1.
(4) Sess. XXI, c. 1; sess. XXIV, c. 14, *de Reform.*
(5) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 6, *de Reform.*
(6) C. 59, X, *de Elect.*, I, 6.

1605, âgé de soixante-six ans. Jean David, de la Compagnie de Jésus, a publié ses œuvres, à Anvers, 1609; elles sont la plupart dirigées contre les Calvinistes. Telles sont: 1. *de Veritate*; 2. *Apologia pro veritate catholica*; 3. *de Hæreseos hæreticorumque natura*; 4. *Sermones*; 5. *Instructio pastoralis*.

SIMONIS (FRANÇOIS) (nom supposé) publia : *de Fraudibus hæreticorum ad orthodoxos tractatio*, Mayence, 1678, traduit en français, en flamand, en italien.

SIMPERTUS (SAINT), abbé de Murbach et évêque d'une ville inconnue, d'après Mabillon (1); l'Histoire littéraire de la France (2) croit qu'il mourut en 809, évêque d'Augsbourg. Eckard a démontré qu'il fut évêque de Ratisbonne (3) et mourut en 791. Mabillon en a inséré, dans ses *Anal.*, 418, une courte *Epistola encyclica*, et une tout aussi courte *Epist. salutatoria*. B. Pez a inséré, au t. II, *M. anecd. nov.*, p. 72 sq., *S. Simperti regularia statuta monasterii Murbacensis*. Ces écrits sont réimprimés dans Migne, *Patr.*, t. XCIX, 1851, p. 738-746.

SIMPLEX. *Voyez* FÊTES.

SIMPLICIEN, archevêque de Milan de 398 à 400, maître et ami de S. Ambroise, qui dit de lui, à sa mort : *Est senex, sed bonus*. Il existe quatre lettres de S. Ambroise à son adresse (4). S. Augustin lui dédia le traité *de Diversis Quæstionibus* (5). Cet évêque est souvent nommé dans les ouvrages de S. Augustin (6). On peut voir ce qu'il écrivit à S. Augustin et les rapports qu'il eut avec lui dans Gennade, *de V. ill.*, 27. Virgile de Trente lui adressa : *de Martyrio S. Sisinnii et sociorum* (1). Ennode de Pavie rédigea une intéressante épigramme (78e) sur cet évêque.

(1) *Analecta*, t. I.
(2) T. IV.
(3) *Voy.* RATISBONNE.
(4) Dans Migne, *Patr.*, p. XVI, p. 874.
(5) Cf. August., *Conf.*, VIII, 1.
(6) I, 620-629, 709; VI, 101, 102, 162; VII, 309; X, 966, 1026.

SIMPLICIUS, Pape, né à Tivoli, gouverna l'Église de 468 à 483. Les troubles occasionnés en Orient par les monophysites le préoccupèrent beaucoup. En 478 il condamna, dans un synode romain, Timothée Ælurus, Jean d'Apamée, Paul d'Éphèse et Pierre le Foulon, qui avaient ajouté au Trisagion les mots : « qui as été crucifié pour nous. »

Simplicius prit sous sa protection Jean Talaja, qui, après la mort de l'évêque catholique Salophaciolus, d'Alexandrie († 481), avait été ordonné par les Catholiques et s'était adressé à Rome, parce qu'il avait été rejeté par Acace de Constantinople et par l'empereur Zénon, qui préparaient tous deux alors l'*Henoticon* (2). Simplicius protesta avec fermeté contre le dessein qu'avait la cour de Constantinople d'approuver le canon du concile de Chalcédoine (3) en vertu duquel la nouvelle Rome devait être élevée en dignité ecclésiastique presqu'au niveau de l'ancienne Rome et occuper le second rang après celle-ci.

Simplicius veillait sur l'Occident comme sur l'Orient, et sa sollicitude était d'autant plus nécessaire qu'à cette époque il n'y avait pas un seul prince catholique sur le trône en Occident, l'Italie elle-même étant au pouvoir d'un souverain arien, Odoacre (4). On voit que les Papes envoyaient alors leurs vicaires en Espagne comme ailleurs; car en 482 Simplicius nomma l'évêque Zénon de Séville (*Hispalis*) son vicaire dans la Bétique et la Lusitanie.

Simplicius mourut le 2 mars 483; il est honoré ce jour-là.

Cf. *Lib. Pontif. I*; Pagi, *Brev. R. P.*; Bolland., 2 *Mart.* SCHRÖDL.

(1) Dans Migne, *Patr.*, t. XIII.
(2) *Voy.* HENOTICON.
(3) *Voy.* CHALCÉDOINE.
(4) *Voy.* ODOACRE.

SIMULTANEUM. On nomme ainsi, dans la langue du droit ecclésiastique, ce qui sert à deux ou plusieurs sociétés chrétiennes de confessions différentes pour leurs pratiques religieuses, surtout les églises et les cimetières. Il est évident qu'au point de vue du droit canon cette simultanéité est réprouvable; car, par cela que la base dogmatique des symboles est différente, que la constitution ecclésiastique et la liturgie sont disparates, il est clair qu'on ne peut abandonner le lieu où s'accomplit le saint Sacrifice à ceux qui ne croient pas en ce sacrifice, et, quant aux lieux de sépulture, Léon le Grand avait déjà dit très-justement : *Nos autem, quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus* (1). L'égalité civile ne s'étend pas aux rapports ecclésiastiques et religieux, et au point de vue dogmatique la séparation des Catholiques et des protestants existe depuis comme avant la paix de Westphalie, et malgré l'acte de la Confédération germanique, malgré la révolution française, le Code civil et le concordat. Par conséquent nulle société religieuse n'a le droit, à l'égard d'une autre, d'exiger qu'elle lui laisse la jouissance commune des bâtiments et d'autres objets exclusivement destinés à un culte déterminé. Les nécessités locales ont seules pu, dans l'origine, là où il était impossible de séparer matériellement ce que les sociétés religieuses différentes exigeaient pour l'exercice de leur culte, amener une réunion conventionnelle; une nécessité inévitable a seule pu réunir après leur mort dans un lieu de repos commun ceux qui avaient vécu dans une complète séparation de foi religieuse. Enfin les principes relâchés de la discipline moderne parvinrent peu à peu à faire oublier l'idée mystérieuse et le sens profondément dogmatique de la sépulture ecclésiastique, qui perpétue au delà de la tombe la communion sacrée (*communio in sacris*) entre les vivants et les morts. Grâce à cette défaillance de l'idée catholique, devenue générale au dix-huitième siècle, les législations civiles ont plus ou moins décrété, en faveur des protestants, l'usage simultané des églises et des cimetières catholiques, et ont empiété, sous ce rapport comme sous tant d'autres, sur les droits de l'Église.

En Autriche c'est le décret aulique du 31 octobre 1781 et du 12 août 1788, le décret de la chancellerie aulique de 1836 (1) ; en Bavière, le supplément II à l'acte constitutionnel, §§ 90-100, 103 (2), qui ont réglé cette communauté des églises et des cimetières. Dans le grand-duché de Bade il est absolument interdit pour l'avenir aux Chrétiens des confessions différentes d'avoir des églises, des presbytères, des écoles en commun. Là où cette simultanéité existe actuellement elle subsistera tant que les ayants-droit ne se seront pas entendus pour établir des séparations ou que le pouvoir civil n'aura pas pu l'établir par une juste décision applicable aux divers partis religieux (3).

En France le décret du 13 prairial an XII, art. 14, porte : « Dans les communes où l'on professe plusieurs cultes, chaque culte doit avoir un lieu d'inhumation particulier, et, dans le cas où il n'y aurait qu'un seul cimetière, on le partagera par des murs, haies ou fossés, en autant de parties qu'il y aura de cultes différents, avec une entrée particulière pour chacun, et en proportionnant cet espace au nombre d'habitants de chaque culte. »

En tout cas, conformément aux rè-

(1) C. 1, c. XXIV, quæst. 2, c. 12, pr. X, *de Sepult.*, III, 28.

(1) Barth-Barthenheim, *Affaires ecclésiast. d'Autriche*, §§ 1264, 1462.

(2) *Bull. des Lois*, 1818, pièce IX, col. 175.

(3) Bade, édit du 14 mai 1807, § 10.

glements ecclésiastiques, les curés doivent avoir soin d'affecter une partie du cimetière à l'inhumation des enfants morts sans baptême et de ceux auxquels les canons refusent les honneurs de la sépulture ecclésiastique. Il suffit absolument qu'on puisse distinguer cette partie du cimetière du terrain qui est consacré à la sépulture des fidèles qui meurent dans la communion de l'Église (1). Dans les villages mixtes, où il n'y a qu'une église, généralement le chœur est réservé aux offices catholiques, la nef au culte protestant. On ferme le chœur avec un rideau durant l'office protestant. La chaire est commune. Au bas de la chaire se trouve la table de communion des protestants. A Strasbourg les églises mixtes, consacrées aux deux cultes, ont été partagées complétement en deux par une muraille qui sépare le chœur, consacré aux Catholiques, de la nef, réservée aux protestants. Il y a également deux entrées et deux sacristies séparées. Telles sont les églises de Saint-Pierre-le-Jeune, Saint-Pierre-le-Vieux, etc.

Cf. CIMETIÈRE et RÉFORME (*droit de*).

PERMANÉDER.

SIN, Σίν. On parle sous ce nom dans la Bible :

I. Du *désert de Sin*, מִדְבַּר סִין. C'est la partie septentrionale de la plaine plus ou moins large qui s'étend, de l'extrémité méridionale du golfe Héroopolite, le long de son bord oriental vers le nord, jusqu'à l'embouchure du Wadi et Taijibeh. Au-dessus du port el-Tor il a sa plus grande largeur et se nomme par ce motif el-Kaa, c'est-à-dire la plaine par excellence ; il s'incline doucement vers la côte et se trouve à peu près à 120 mètres au-dessus du niveau de la mer. Au nord il commence environ à 5 lieues au-dessous du Wadi Gharundel (Élim) et du Wadi Aïn Homarah (Marah), à l'embouchure du Wadi Taijibeh, tout près d'el-Murkzah, et c'est cette partie septentrionale qui est à proprement dire le désert de Sin, dans lequel campèrent les Israélites lorsqu'ils eurent quitté Élim. On ne peut pas déterminer jusqu'où ils s'étendirent vers le sud ; dans tous les cas ce fut jusqu'au Wadi Feiran, ou Pharan, ou Ras Dschehan. C'est un désert dans toute la force du terme, c'est-à-dire une surface aride, nue, pauvre de végétation, sans eau ; Wellsted y trouva de vastes espaces couverts de particules salines. En place d'eau l'œil n'y aperçoit que de fréquents mirages (1), qui paraissent une mer couverte de vagues agitées, au milieu desquelles semblent se refléter parfois des bocages verdoyants (2). Il est dit dans l'Écriture (3) que ce désert est situé entre Élim et le Sinaï, ce qui n'en indique que la situation générale. D'après l'Exode (4) les Israélites y arrivèrent le quinzième jour du second mois après leur sortie. C'est là que pour la première fois ils regrettèrent les marmites de l'Égypte, murmurèrent contre Moïse et Aaron (5), et obtinrent des cailles et la manne (6). De cette plaine les Israélites pouvaient par divers points pénétrer dans la montagne qui les menait au Sinaï, soit, comme on le fait aujourd'hui, par le Wadi Schellal et Mukatteb, soit, plus au sud, par l'embouchure du Wadi Feiran ou Pharan. Des trois autres stations que les Nombres énumèrent jusqu'au Sinaï (7) on ne peut pas déterminer du tout la position de

(1) *Théol. morale*, par S. E. le cardinal Gousset, Paris, 1835, t. I, p. 430. *Concile de Lyon* de 1850, *de Cura cultus divini*, n. 6 et 7.

(1) Cf. *Is.*, 35, 7.
(2) Cf. Rœdiger, note 25, dans Wellsted, II, p. 32.
(3) *Exode*, 16, 1.
(4) 16, 1.
(5) 16, 2.
(6) *Ex.*, 16, 13, 14.
(7) *Nombr.*, 33, 11, 12, 13, 14.

Daphca et d'Alus (1); on ne peut indiquer qu'approximativement celle de Raphidim (2).

II. Le *désert de Sin*, מִדְבַּר סִן, formait, d'après les Nombres (3) et Josué (4), la frontière sud-est de la Terre promise. On voit, en comparant ces textes bibliques, que c'était aussi une portion d'un désert plus vaste, le désert de Pharan. Les Nombres (5) et le Deutéronome (6) désignent Cadès comme situé dans le désert de צן ; les Nombres (7) nomment même צן Cadès (8), tandis que le même livre des Nombres (9) place Cadès dans le désert de Pharan (10). Or il est certain que le désert de Pharan n'était pas identique avec le désert צן et n'en était pas une partie, puisque les Nombres (11) et le Deutéronome (12) indiquent le désert de Sinaï et le désert de Pharan comme les deux extrémités du pèlerinage des enfants d'Israël à travers le désert.

Les 40 envoyés de Josué sont, d'après les Nombres (13), expédiés du désert de Pharan et y reviennent au bout de 40 jours; d'après le verset 27 ils commencent leur inspection à partir du désert צן, comme extrémité méridionale, et vont jusqu'à Rahab, point extrême au nord. Il faut donc que le désert צן se confonde en partie avec le désert de Pharan ou en soit limitrophe. D'autres passages des Écritures, par exemple Genèse, 21, 21, I Rois, 25, 1, parlant du désert de Pharan, et non pas de צן, le supposent situé au sud de Canaan. D'après cela צן doit être considéré comme la partie septentrionale du désert de Pharan, et, en consultant les passages des Nombr., 34, 3, Jos., 15, 1, il faût y voir la partie nord-est de ce désert. En effet il ressort de ces deux passages que le désert צן était situé au sud de la mer Morte et à l'ouest d'Édom, par conséquent embrassant en partie l'Arabah.

Or, comme il faut chercher le désert de Pharan dans le haut désert d'el Tieh, et au nord, il faut que צן se soit étendu de l'extrémité méridionale de la mer Morte à l'ouest, vers le désert d'el Tieh ou de l'Égarement. On ne peut pas déterminer plus exactement la situation de ce désert (1). Robinson (2) le place entre la colline calcaire d'Akrabim et Cadès, qu'il transporte vers Aïn el-Weibeh, par conséquent dans la contrée d'Aïn el Hasb. Raumer (3) l'étend encore au delà de l'Akrabim, dans le Ghor (*vallis Salinarum* de la Bible), au sud de la mer Morte. צן est cité deux fois précédé de הָ (4), ce qui, d'après l'accentuation des Massorètes, est le *á* de l'accusatif ou de la direction, d'après Reland (5), le *á* féminin. Dans les deux passages ce mot semble désigner, non le désert, mais un lieu de ce nom, car il ne paraît qu'au milieu d'autres noms de lieu. La Vulgate traduit ce mot du texte des Nombres par *Senna*, celui du texte de Josué par *Sina*, les Septante, le premier par Ἐννάκ, le second par Σινά. Eusèbe dit, dans l'*Onomasticon*, au mot Ἐννάκ, qu'il appelle Ἐννά, παράκειται τῇ ἐρήμῳ Κάδης. Bon-

(1) L'*Exode*, 17, 1, n'en parle pas.
(2) Cf. SINAI.
(3) 34, 3.
(4) 15, 1.
(5) 27, 14.
(6) 32, 51.
(7) 33, 36.
(8) « Ils vinrent au désert de Sin, qui est Cadès. »
(9) 13, 27.
(10) « Ils vinrent dans le désert de Pharan, qui est vers Cadès. »
(11) 10, 12.
(12) 1, 1, 2, et 33, 2.
(13) 13, 4.

(1) Cf. Keil, *Comm. sur le livre de Josué*, p. 203.
(2) *Palestine*, III, 172.
(3) *Expédit. des Israëlites*, p. 30.
(4) *Nombr.*, 34, 4. *Jos.*, 15, 3.
(5) *Palestine*, p. 117.

frère remarqua, dans sa note sur l'*Onomasticon* d'Eusèbe et de S. Jérôme, au mot Σινά : *In versione nostra*, *Jos.*, 15, 3, *Sina locus hic appellatur*, *Num.*, 34, 4, *etiam Senna. Fuit autem locus hic in extremis tribus Judæ, atque adeo et totius Judææ finibus australibus. Quocirca non potest esse illa quam hic Hieronymus dicit fuisse ad septentrionalem plagam Hierichus; ita enim debuit fuisse toti tribui Judæ et Benjamin aquilonaris. Quod autem fuerit hæc Senna in terminis Judæ australibus conjecturam meam attuli ad Num.*, 34, 4, *fuisse videlicet petram et in petra urbem.* Il faudrait par conséquent comprendre Jos., 15, 1 sq., en ce sens que, le verset 1 décrivant les frontières de la tribu de Juda en général, les autres versets donneraient le détail de ces mêmes frontières.

III. Le Sin, סין, d'Ézéchiel (1), marque une ville de la basse Égypte, appelée Pesemoun par les anciens Égyptiens, que S. Jérôme traduit simplement par *Pelusium* et que les Septante traduisent à tort par Σάϊς. Cette ville était située à l'embouchure orientale du Nil, vers son bord oriental, à 20 stades de la Méditerranée, entre des marais et des terrains fangeux et de là son nom de ville de boue, car סין, en araméen, a le même sens que πηλός en grec et *omi* en égyptien (2), à savoir *fange*, *boue* (3). Cette ville, vu sa position et ses fortes murailles, était la clef de l'Égypte, que toute armée venant de l'est cherchait avant tout à réduire (4), comme le prouve l'histoire (5). C'est pourquoi le prophète pouvait dire avec raison que cette ville était le fort de l'Égypte, מעוז מצרים. Non loin de l'antique סין, au nord-ouest des côtes de la Méditerranée, est situé l'actuel Tineh, طينة (*marais*), par conséquent identique avec סין.

Cf. Winer, *Lex.*, 2e éd., art. *Sin*; Rosenmuller, *Géogr. bibl.*, III, 243; Gesen., *Lex. man.*, art. סין.

SINAÏ (LXX, Σινά, en hébreu סִינַי, c'est-à-dire l'*âpre*, le *hérissé*, le *dentelé*, et non, comme le dit Gésénius, *Lex. man.*, *lutosus*, *lutulentus*, ce qui est contraire à la nature du lieu désigné) est le nom spécial, d'abord d'une montagne située au sud de l'Arabie Pétrée, puis de toute une chaîne de montagnes, enfin de la contrée même de la péninsule qui est enveloppée par les deux bras du golfe Arabique.

I. La *Péninsule du Sinaï*, que les géographes arabes appellent جزيرة ايلة, est la partie méridionale et la plus considérable de l'Arabie Pétrée. Elle forme un triangle rectangle dont l'hypoténuse est formée par le bord oriental du golfe de Suez; les deux autres côtés, presque isocèles, sont formés par le bord occidental du golfe d'Akaba et une ligne idéale qu'on tirerait de la pointe du golfe de Suez à la pointe du golfe d'Akaba, ou par la route actuelle de Chadsch, menant du Caire à Akaba. Elle ressemble assez, quant à sa superficie et à sa forme, à l'île de Sicile; elle a par conséquent de 5 à 600 milles carrés de superficie. Elle s'élève subitement, entre les deux golfes de Ras Mohammed, à une hauteur moyenne de 1000 à 1200 pieds, qui parfois va jusqu'à 4000 pieds au-dessus du niveau de la mer; elle s'abaisse peu à peu, du côté de la frontière méridionale de la Palestine, vers les rivages de la Méditerranée et le golfe de Suez, sur-

(1) 30, 15, 16.
(2) Champollion, *l'Égypte*, II, 82.
(3) Cf. Strabon, XVI, 760; XVII, 802. Pline, V, 11. Jos., *Bello Jud.*, IV, 11, 5.
(4) Hirt., *Bell. Alex.*, 27. Liv., 45, 11. Jos., *Ant.*, XIV, 8, 1; *Bello Jud.*, I, 8, 7, et 9, 3.
(5) Hérodote, II, 141. Diod. Sic., 16, 42 sq. Arrian. Alex., 3, 1, etc.

tout dans cette dernière direction. L'élévation totale de la presqu'île est dominée par deux groupes principaux de montagnes, le Sinaï et le mont Serbal.

Le mont *Sinaï* se dresse vers la pointe méridionale de la péninsule, sous la forme d'une ellipse, avec ses masses déchiquetées de porphyre et de granit, au-dessus d'une plaine élevée de 4,000 pieds, à une hauteur de 7 à 8,000 pieds, et même, à son extrémité la plus méridionale, à une hauteur de 9,000 pieds (1).

Le second groupe principal de la presqu'île est formé par le mont *Serbal*, situé au nord-ouest du premier groupe. Avant Niebuhr (1762) on n'en connaissait pas même le nom. Burckhardt, le premier, en fit l'ascension en 1816 (2). Cette montagne s'élève presque comme une île, de la profonde vallée du wadi Feiran (ou Pharan) et des côtes basses d'el-Kaa, à une hauteur de 6,342 pieds. Son isolement la fait presque paraître plus élevée que le Sinaï, dont elle est séparée par la vallée de Chibran et par d'autres vallées. Les deux groupes sont reliés par le Djebel el-Chaweit. Le mont Serbal se projette à l'est, au nord et à l'ouest par divers embranchements qui vont en s'abaissant, et son sommet dentelé présente cinq pointes ardues et gigantesques. Burckhardt escalada la cime orientale, qu'il considéra avec sa voisine comme la plus haute ; mais Ruppel, en 1831, trouva la seconde, à l'est, plus haute, et ayant l'élévation que nous avons indiquée d'abord. Ces voyageurs rencontrèrent sur ces deux sommets et dans les vallées qui y conduisent des inscriptions en caractères que le professeur Beer, de Leipzig, dans sa dissertation : *Inscriptiones et papyri veteres Semitici*, etc., 1833, tient pour des restes de la langue et de l'écriture des Nabathéens, dont l'alphabet se rapprochait de l'alphabet kufique. Il pense qu'elles proviennent de pèlerins chrétiens, qui, tenant le Serbal pour le mont de la loi, dirigèrent leur pieux pèlerinage de ce côté ; il ne les fait pas remonter au delà du quatrième siècle. Lepsius (1) considère aussi beaucoup de ces inscriptions comme ayant une origine chrétienne. Robinson (2) pense qu'elles proviennent d'habitants indigènes de ces montagnes. Mais Ritter (3) rapproche le nom de cette montagne et ses inscriptions, d'après Hitzig, d'une divinité des Philistins ou des Amalécites postérieurs du même nom, et ce nom il le tire, contre toute analogie, du sanscrit *çarva*, surnom de l'indien *Çiva*. Ce nom a une résonnance trop sémitique ; qu'on le compare au סַרְבֵּל, سربل. Il identifie le mont Serbal avec le mont du Seigneur, dont il est question dans l'Exode (4), et c'est cette montagne que Pharaon dut avoir en vue lorsqu'il voulut accorder au peuple de s'avancer à trois journées dans le désert pour y sacrifier à son Dieu. Quoique cette montagne ne soit pas la montagne de la loi de la Bible, comme Lepsius l'avoue, elle offre cependant beaucoup de choses intéressantes aux recherches de l'archéologue. Il doit se trouver aussi, dit-on, au sud de la montagne, dans le wadi Sikelji, des ruines d'un ancien couvent, mais sans inscriptions. De ces deux groupes principaux part, vers le nord-nord-ouest et le nord-nord-est, une masse qui s'abaisse de plus en plus, se divise en deux branches elles-mêmes subdivisées en rameaux sans nombre, que séparent les uns des autres de fréquents wadis, et qui bordent d'une part le golfe égyptien jusque vers Suez, tout

(1) *Voir* le reste, n. II.
(2) Dans Gesen., II, p. 948-970.

(1) *Voyage de Thèbes à la péninsule sinaïtique*, Berlin, 1845.
(2) *Palestine*, I, 212. Cf. 431.
(3) *L'Asie occidentale*. part. V, c. 1, p. 728.
(4) 3, 18 ; 5, 3 sq.

en se tenant éloigné des bords de la mer par une plaine de largeur variée (el-Kaa), d'autre part le golfe Élanitique, jusqu'à Akaba, en se rapprochant davantage de la mer. L'embranchement oriental a 1,800 à 2,000 pieds de haut, se prolonge sans s'abaisser nulle part, et forme ainsi un plateau de divers étages, qui comprennent toute la surface de la péninsule vers le nord, au delà de la chaîne du Tieh, jusqu'à l'extrémité des deux golfes. Le Tieh, recevant son nom du désert qui s'étend à son déclin septentrional, chaîne régulière et roide, formée de couches horizontales de rochers semblables à une muraille, part de Suez, s'avance vers le sud, s'unit au Ras Ghurundel et porte le nom de Djebel er-Rachah. A partir du Ghurundel occidental, où cette chaîne prend le nom d'et-Tieh, elle se dirige à l'est-sud-est, presque en droite ligne vers le golfe d'Akaba. Dans ce parcours elle atteint le mont el-OEdschme, un peu plus élevé, qui, partant du nord d'Aïn-el-Akhdar, et allant le long du wadi el-Arisch occidental dans la direction du nord-ouest (1), pénètre dans le désert. Là le Tieh se divise en deux branches, dont l'une se tourne à angle droit vers le nord, mais, après un parcours de six lieues, reprend sa première direction vers l'est et se nomme el-Dhelel; elle se termine au bord de la mer par des rochers très-élevés et très-abrupts, connus seulement parmi les Arabes sous le nom d'et-Tieh. La branche méridionale conserve sa direction normale vers l'orient et son premier nom, en se prolongeant vers le golfe Élanitique. Il faut considérer comme une continuation de cette branche méridionale du Tieh le Djebel es-Sumglis, longue crête qui court du nord-ouest vers le sud-est au rivage de la mer. Cette chaîne transversale de l'et-Tieh, qui forme comme l'arc dont la route de Chadsch est la corde, composée vers le haut de couches de grès entremêlées de couches de chaux ou d'argile, est tout à fait stérile et s'élève à une hauteur de 4,500 à 5,000 pieds.

Au nord de cette chaîne transversale s'étend le désert et-Tieh (تيه بنى اسرايل, c'est-à-dire le *désert de l'égarement des enfants d'Israël*), nom traditionnel, depuis Istakhri jusqu'à Jakuti. En effet, suivant la tradition, cette plaine, élevée et déserte, doit avoir été le champ de la migration du peuple israélite pendant les 38 ans qui précédèrent son entrée dans la Terre promise. Les Bédouins actuels, ainsi que l'a déjà remarqué Seetzen (1), ne connaissent plus ce nom. Ce désert s'étend sur la route de Chadsch vers la frontière méridionale de la Palestine. Toutefois la route de Chadsch forme pour les indigènes une sorte de frontière, par cela que le désert au sud est considéré comme faisant partie de l'Ard et-Tur, c'est-à-dire de la péninsule Tor, et la portion du désert située au nord est attribuée à la Syrie (esch-Scham).

Ce haut désert s'abaisse insensiblement du pied de la chaîne du Tieh vers la Palestine, vers l'Égypte et vers la Méditerranée, de 4,000 pieds à 2,800, 1,300, 1,000, tandis qu'à l'est il aboutit à la vallée el-Arabah par plusieurs terrasses assez abruptes. Les eaux de toute cette région coulent soit à l'ouest vers la Méditerranée, soit à l'est vers l'Arabah et la mer Noire. En effet un long bassin central traverse le désert, depuis la chaîne du Tieh au nord-nord-ouest jusqu'au bord de la Méditerranée, où la pente est assez notable. Le wadi el-Ausch coule à travers toute la longueur de ce bassin, amenant ses eaux à la Méditerranée près de Rhino-

(1) Robinson indique faussement sur sa carte la direction vers le nord-est. *Voir* Ritter, l. c., p. 181.

(1) *Voyages manuscr*, 1807.

colura. Les eaux qui coulent à l'ouest de ce bassin vont directement à la mer. Ce bassin est séparé, à l'est, par le mont el-OEdschmeh, d'un autre bassin parallèle qui se prolonge du Tieh jusque près du Djebel el-Araif et du Djebel el-Mukrah, avec lesquels, au nord de ce désert oriental, commence une région montagneuse; il envoie ses eaux, par le wadi el-Dscherafeh, à l'Araba et à la mer Morte. La nature du sol de ce désert est la même que celle de la chaîne transversale du Tieh : des couches horizontales de craie, de marne et de grès, de vastes espaces couverts de noires pyrites, d'où s'élèvent çà et là de chauves collines crayeuses, alternant avec d'immenses espaces d'un sable blanc, mouvant et éblouissant, que le vent du désert soulève et amoncelle en collines ou disperse de tous côtés en une impalpable poussière. Au pied méridional de la chaîne du Tieh s'étend, du voisinage du golfe de Suez, sur presque toute la largeur de la péninsule, jusqu'au golfe Élanitique, la plaine sablonneuse Debbet-er-Ramleh, à 3,000 pieds au-dessus du niveau de la mer, suivant Russegger, à 3,793 pieds près d'Aïn-el-Akhdar. Au sud de cette plaine commencent les groupes des montagnes centrales de la presqu'île, formées de grès, de porphyre vert et de granit. Toutes les eaux découlent de là vers le golfe de Suez ou vers l'Akaba.

On peut citer, parmi les wadis de la péninsule devenus célèbres par la Bible, outre les vallées et les wadis du groupe du Sinaï qui seront nommés au n° II, les suivants :

A. Le *wadi Ghurundel*, ou Garendal, غرندل (1), qui est très-vraisemblablement l'*Élim* de la Bible (2), où les Israélites trouvèrent 12 sources et 70 palmiers, connus dès les temps les plus anciens comme station des voyageurs et des pèlerins. Il a presque un mille de large, s'étend du bord de la mer vers le nord-est, et se termine dans la montagne er-Rahah, dans le ras (cap) du même nom. Dès 1483 Breidenbach, et après lui les voyageurs modernes, Niebuhr, Burckhardt, y ont vu l'Élim biblique, de même que Robinson, quoique celui-ci préférerait placer l'Élim dans le wadi Useit (1).

B. Le *wadi Mukatteb*, المكتب (le décrit), vallée longue de près de trois lieues, allant du sud-est au nord-ouest, assez large à l'extrémité supérieure (au sud) (2), et fermée à l'est par de hautes montagnes, à l'ouest par des murailles de grès assez basses. Burckhardt le visita exactement, en 1816, à son retour du Sinaï par Feiran (Pharan), vers Suez. Cette route de Suez au Sinaï se nomme la route *basse;* c'est la plus commode et la plus praticable; aussi les Israélites la suivirent-ils dans leur expédition, après avoir abandonné le désert de Sin (3) et avoir coupé le wadi Schellâl, qui débouche au nord dans la plaine el-Kaa, et le wadi Badera, qui se rattache au premier dans la direction du nord-ouest au sud-est, et qui sont tous deux des continuations du wadi Mukatteb.

Une seconde route, la route *haute*, plus difficile, mène plus au nord par le Debbet en Nasb; elle fut suivie en 1838 par Robinson, puis au retour par Burckhardt. Cette vallée est célèbre par le grand nombre d'inscriptions qui se trouvent, soit aux flancs des rochers, soit sur les masses de pierre de grès tombées de 20 à 30 pieds de haut sur le sol. Elles ne commencent que vers le milieu du wadi, là où celui-ci se rétrécit et reçoit

(1) Robinson.
(2) *Exode*, 15, 27; 16, 1.

(1) Cf. Ritter, l. c., p. 819.
(2) D'après Burckhardt 3 milles anglais = 1 1/2 lieue.
(3) *Exode*, 16, 1; 17, 1.

le nom de Seyh Szeder (1), et s'allongent jusqu'au groupe du Sinaï.

C. Ce dernier wadi dépend du *wadi Feiran* (Pharan), فيران, vallée qui se prolonge, pendant 12 lieues, de l'est-sud-est vers l'ouest-nord-ouest, se rattache à l'extrémité du Mukatteb, et, se dirigeant à l'ouest, arrive presque à la mer. Le sol de cette vallée est une terre d'alluvion jaunâtre, marneuse et argileuse; c'est à cette nature du sol et au ruisseau qui l'arrose presque perpétuellement que cette vallée doit sa fertilité exceptionnelle. On y voit des champs de blé, des plantations de tabac et des plants d'oignons; on y cultive, outre les dattes et le fruit du nerprun (*rhamnus lotus*), des légumes variés, des courges, des oignons et du chanvre. Lepsius, dans son manuscrit de 1845, le nomme un paradis; Burckhardt ne se montre pas aussi enthousiaste (2). Cette vallée paraît être le sol le plus anciennement cultivé de la péninsule. Elle fut primitivement habitée par les Amalécites (3). L'ancienne ville de Pharan, dont les ruines se trouvent en face du wadi latéral d'Aléiyat, conduisant vers le Serbal, était déjà, au cinquième siècle, le siége d'un évêque. Le premier évêque, Nétras, était, dit-on, un moine du couvent du Sinaï. Au concile de Constantinople, en 536, on vit Théonas, évêque de Pharan. Théodore, évêque de Pharan, fut impliqué dans les discussions monothélites et condamné au concile de Constantinople de 680. L'histoire ne dit rien absolument du Pharan chrétien, du septième au quinzième siècle. Après la destruction de la ville le siége épiscopal fut transféré au couvent du Sinaï.

D. Au moment où le wadi Feiran se termine et se resserre en un espace qui n'a pas plus de huit pas de large, la vallée se divise en deux. Le wadi septentrional *esch-Scheikh*, الشيخ, se courbe vers le nord-est et se détourne vers le Sinaï, tandis que le wadi septentrional *Sélaf* (wadi Solaf d'après Robinson, صلاف) se porte plus directement vers le Sinaï. Le wadi esch-Scheikh, ainsi nommé vraisemblablement à cause du tombeau du scheikh Sâlih, le lieu le plus vénéré de la péninsule, est une des plus grandes et des plus célèbres vallées de la presqu'île. Commençant dans le cœur même du groupe du Sinaï, elle va de l'extrémité orientale de la plaine er-Rachah, où elle est à 5000 pieds au-dessus du niveau de la mer, d'abord vers l'est; puis elle se tourne vers le nord, décrit un grand arc vers le nord-ouest et le sud-ouest, jusqu'à l'embouchure du wadi Sélaf, où elle n'a plus que 2700 pieds de hauteur absolue; cette hauteur diminue vers le wadi Hibran et le wadi Feiran, comme on peut le voir par la diminution du métrage, au confluent des eaux du groupe central de ces deux vallées. C'est dans cette vallée que le peuple d'Israël gravit le wadi Feiran pour parvenir au Sinaï, car il n'y avait pas encore de route construite de main d'homme par-dessus le désert du Nakb-el-Hawy (1). C'est sur la route traversant le wadi Feiran et l'esch-Scheikh qu'il faut chercher les trois stations des Israélites, *Daphca, Alus* et *Raphidim* (2). Robinson trouva Raphidim près de la source Abu Suweira, dans la vallée supérieure du Scheikh (4,005 pieds au-dessus du niveau de la mer). Lepsius, qui prit le Serbal pour le Sinaï, chercha Raphidim près du moderne el-Hessue, non loin des ruines de Pharan. D'après l'opinion plus fondée de Ritter (3), Raphidim ne doit être cherché

(1) Le *Sillere* de Lepsius.
(2) Dans Gésénius, II, 957.
(3) *Exode*, 17, 8.

(1) Cf. Ritter, l. c., p. 659.
(2) *Nombr.*, 35, 5-15.
(3) L. c., p. 737-744.

dans aucune de ces extrémités, mais dans le wadi Scheikh inférieur. Car on ne peut méconnaître que les chapitres 18 et 19 de l'Exode ne sont ni chronologiquement ni topographiquement subordonnés l'un à l'autre (1).

Partant du wadi Scheikh, le wadi Sal, aussi bien que le wadi ez-Zugherah, celui-ci par un détour, mènent à l'extrémité septentrionale du golfe. C'est sur cette première route qu'est située la seconde station des Israélites, partant du Sinaï, Chazeroth (aujourd'hui la source el-Chudhra), à 18 lieues, c'est-à-dire quatre jours de marche du Sinaï, à une demi-lieue au sud de la chaîne du Tieh. La détermination de cette localité est importante pour la marche des Israélites; car, si le moderne Aïn el-Chudhrah est identique avec le חצירות de la Bible, comme le présume déjà Burckhardt, les Israélites, arrivés à ce point, ne pouvaient plus prendre leur route à travers la montagne du Tieh et le désert septentrional vers la Palestine; ils devaient se diriger le long de la côte du golfe Élanitique vers Aila (2).

La pointe méridionale de la péninsule n'a pas encore été suffisamment explorée jusqu'à nos jours.

Parmi les produits de la péninsule on compte à l'ouest le *tamarix mannifera*, qui ne vient qu'à une élévation de 3,000 pieds, et qu'on trouve très-fréquemment surtout dans la vallée basse du Scheikh et du wadi Feiran; puis le palmier à dattes, et dans l'est la gomme d'acacia. Parmi les diverses espèces de cette gomme, celle qui est appelée Séjal est le שִׁטָּה de la Bible, que les Arabes nomment *sant*, *sont* ou *schont*, dont le bois léger et solide se prêta facilement à la construction du tabernacle dans le désert. Dans le haut désert septentrional on trouve aussi le genévrier, רֹתֶם, *genista, vulgo juniperus*, qui donne une ombre agréable et d'excellent charbon de bois (1). La péninsule ne produit pas de froment. Quant aux animaux, le golfe Élanitique est particulièrement riche en poissons, et ce fut certainement une des principales nourritures des Israélites voyageant dans ces régions (2). Vers la pointe septentrionale du golfe, autour de cette extrémité et plus au nord dans l'Arabah, il y a beaucoup de serpents et de scorpions (3); ils sont bien plus rares à l'ouest de la péninsule. Il y a aussi beaucoup de lézards et diverses espèces de geckos, à l'est. Parmi les oiseaux on compte plusieurs espèces de faucons, une espèce d'aigles, des perdrix rouges, des cailles, des pigeons, etc. Parmi les quadrupèdes on distingue la gerboise (*dipus*), la marmotte bâtarde (שָׁפָן de la Bible, d'après Gésénius) en très-grand nombre, la gazelle et rarement des bouquetins. Les renards et les hyènes sont encore plus rares, de même que les loups et les tigres. Parmi les animaux domestiques le chameau est la richesse des Bedawy et la ressource des voyageurs. On aperçoit çà et là des autruches dans le désert septentrional. La faune de la péninsule eut certainement une grande influence sur la rédaction des lois alimentaires de Moïse.

Les plus anciens habitants de la péninsule furent les Iduméens, les Madianites et les Amalécites, les Égyptiens, les Phéniciens et les Israélites, plus tard les Nabathéens, puis des Chrétiens byzantins, surtout des Grecs, et après ceux-ci seulement des Arabes, lesquels aujourd'hui se partagent en diverses tribus. Au sud de la péninsule et autour du mont Sinaï habitent les Tawarah, qui se partagent en diverses tribus, Sawalichah, Obikat, Muzeim,

(1) *Voir* Ranke, *Recherches sur le Pentateuque*, I, p. 83.

(2) *Cf.* Robinson, l. c., I, 249.

(1) Cf. III *Rois*, 19, 4. *Job*, 30, 4. *Ps.* 120, 4.

(2) Cf. *Nombr.*, 4, 11, 22.

(3) *Ib.*, 21, 4 et 6.

Aulad Suleimân, Beni-Wasel et Dschebelieh (1). Au nord-est et au nord-ouest habitent des branches de la principale tribu des Terabin, qui est répandue au nord de l'Arabie Pétrée jusque vers Gaza. En tout la population de la péninsule peut, suivant Burckhardt, s'élever à 4,000 âmes; d'après Ruppell à 7,000. Cependant ce dernier tient lui-même son chiffre d'un quart trop grand.

II. Le *mont Sinaï*, comme le nomment les Chrétiens, est appelé par la Bible חֹרֵב (Horeb), c'est-à-dire sol desséché par l'écoulement des eaux (2), et dans certains passages, d'une manière générale, la montagne du Seigneur, הַר הָאֱלֹהִים. Les Arabes le nomment Djebel Musa (mont de Moïse) ou Djebel et-Tur.

C'est le groupe de montagnes que nous avons déjà décrit d'une manière générale, qui s'avance vers l'extrémité méridionale de la péninsule et s'élève à 4,000 pieds au-dessus du niveau de la mer. C'est un chaos de rochers granitiques et de gouffres, de sommets ardus et d'abîmes profonds, d'une forme elliptique, allongée vers le nord-nord-est, et d'une largeur de quinze à vingt lieues. La limite nord-est de cette montagne est dans la proximité d'Abu-Suweirah, où se trouve le partage des eaux entre Akaba et Suez. Au nord-ouest elle parvient presque derrière le Djebel Wadeje des Arabes (3). Au nord elle renferme la portion concave du wadi Scheikh; au nord-est, au sud et au nord-ouest, le Sinaï est entouré d'aiguilles de granit noircies par le soleil, de 6 à 800 pieds de haut. D'après les recherches de Burckhardt, de Wellsted et de Robinson, le Djebel Fera au nord-est, Um Lauz, Um Atawy et

(1) *Voir* Robinson, l. c., I, 219.

(2) Cf. Lepsius, *Voyages*, p. 48. Rosenmuller, *Géogr. bibl.*, t. III, p. 114. Gesen., *Lex. man.*, art. חֹרֵב.

(3) Ritter, l. c., p. 273.

Ras el-Feruseh, à l'est, les montagnes de porphyre et de granit, Mordam et Mohala, au sud, appartiennent encore au Sinaï. Le sommet méridional du noyau central est formé par le Djebel om-Schomar, de forme conique, haut de 9,000 pieds, que Burckhardt seul a escaladé et examiné de près (1).

Le groupe du Sinaï est partagé en trois masses, qui se dirigent parallèlement du nord-ouest au sud-est, et sont séparées les unes des autres par des ravins, des gorges profondes, des vallées et des plaines. La masse occidentale, qui n'est pas mentionnée dans la Bible, pas plus que la masse orientale, est nommée par les Chrétiens la montagne de Sainte-Catherine, par les Arabes Djebel el-Humr. Elle est rattachée au nord par une crête aux sommets aigus, le Djebel Ghubscheh, qui plus vers le nord se nomme Sulsul-Zeit, et s'appelle, en deçà de l'abîme qui la sépare et mène au wadi Rudhwah, Djebel er-Surey ou es-Séru. On peut cependant aussi considérer cette montagne septentrionale comme un embranchement qui continue le Humr (2). La base occidentale du mont Sainte-Catherine est placée dans le wadi Tulah, haute et longue vallée formée par la rencontre des deux wadis Um Kuraf et Zuweitin, s'unissant au nord au wadi Rudhwah et se terminant dans le wadi Solaf. C'est la vallée de Θωλά, où le célèbre Jean Climaque (3) vécut et dirigea une abbaye, vers 500. A l'est elle se plonge dans l'étroite et pierreuse vallée Ledscha, ainsi nommée parce que le sol en est couvert d'une foule de blocs de rochers qui ont été précipités du haut des montagnes; elle est très-riche en sources; elle débouche dans la plaine septentrionale er-Rachah, tandis qu'au sud elle est fermée par les hauts sommets

(1) Ritter, l. c., p. 528.

(2) Id., ib., p. 567.

(3) *Voy.* CLIMAQUE (Jean).



du mont Sainte-Catherine. La montagne a 6,000 pieds de haut, et, vers son sommet méridional, elle forme la cime particulière de Sainte-Catherine, qui présente deux éminences granitiques, dont celle de l'ouest est plus haute que celle de l'est. Sur la cime orientale se trouve une pauvre petite chapelle dédiée à sainte Catherine. La tradition dit que le corps de la sainte fut, après sa mort, porté par les anges d'Alexandrie sur cette éminence, pour empêcher qu'il tombât entre les mains des infidèles (1).

Rodolphe de Suchem écrit encore en 1336 : « Il n'y a ni chapelle ni oratoire sur le sommet du mont Sainte-Catherine, et je crains que, vu la difficulté, la main de l'homme n'en bâtisse jamais à cette hauteur. Cependant on y voit imprimée une forme humaine sur une pierre, là même où l'on trouva le corps de Ste Catherine. » L'Église, dans l'oraison de Ste Catherine, nomme ce sommet le mont Sinaï, quoique, ainsi que le remarque Morison (2), elle sache fort bien faire la différence des deux sommets. La hauteur du mont Sainte-Catherine est, d'après Ruppell, de 8,063, d'après Russegger de 8,168 pieds. On a, de cette élévation, une vue splendide sur toute la péninsule. La végétation est magnifique du pied au sommet, plus luxuriante que celle du Sinaï et de toute la contrée, quoique le sommet soit couvert de neige pendant cinq à six mois de l'année. Partout, à travers les rochers, croissent des plantes qui, au lever du soleil, répandent un parfum délicieux; les moines du couvent de Sainte-Catherine les recueillent et les envoient au Caire. On y trouve des pâturages excellents, parmi lesquels on remarque en grande quantité le zattar des Arabes (*ocimum Zatarhendt*), qui est le meilleur des herbages pour les moutons. Mais il n'y a pas de vestige de forêt. Ritter dit du sol en général (1) : « Tout le pays est un désert pierreux, contrairement à ce qu'on voit dans les Alpes, en Europe. Le sol qui forme des prairies y manque totalement. Pour qu'il y ait des prairies et des pâturages il faut que le terrain renferme une foule de graminées serrées les unes contre les autres, constituant de vastes herbages perpétuellement verts. Mais il n'y a pas de trace de tout cela ici, et la terre n'est nulle part assez épaisse et assez profonde pour couvrir le sable ou le rocher (2). » Robinson, partant du couvent des Quarante et montant le ravin étroit et roide de Schuk Musa (ravin de Moïse), par un sentier difficile, atteignit en trois heures environ le sommet du mont Sainte-Catherine. Ce couvent, el Arba'in, ou des Quarante, est situé dans la vallée de Ledscha, que nous avons nommée, à 5,366 pieds au-dessus du niveau de la mer, suivant Ruppell, par conséquent à 2,700 pieds plus bas que la pointe de Sainte-Catherine. Le couvent tient son nom de quarante moines qui, surpris par les Arabes, y furent tués. Ce récit se rapporte peut-être au massacre de quarante solitaires qui vivaient autour du Sinaï vers la fin du quatrième siècle. Aujourd'hui ce couvent est tout à fait abandonné; il n'y demeure qu'une famille de vassaux du couvent de Sainte-Catherine, chargée de soigner le jardin qui entoure les bâtiments du monastère.

La seconde masse centrale de la montagne est habituellement appelée par les Chrétiens *Horeb*, par les Arabes Djebel Musa proprement dit (dans le Coran Sinaï), et dans la Bible *Sinaï*,

(1) Vers 307 apr. J.-C., selon Eusèbe.
(2) *Relation histor.*, p. 97.

(1) L. c., p. 561.
(2) Récit de Schimper sur son voyage au Sinaï, manuscrit.

סִינַי (1). C'est là la montagne éternellement mémorable sur laquelle descendit le Seigneur, au bruit formidable du tonnerre et des trompettes, en présence du peuple qu'il avait de sa main puissante arraché de l'Égypte et porté, comme l'aigle porte ses aiglons, au lieu où il devait renouveler et ratifier l'alliance contractée jadis avec Abraham. La tradition des Chrétiens, des Juifs et des Mahométans, est unanime pour considérer cette montagne comme celle où, d'après la Bible, la loi de Dieu fut promulguée, quoiqu'on ne soit plus d'accord quand il s'agit de décider si ce fut du côté septentrional de la montagne, qui descend dans la plaine er-Rachah (le Horeb des Chrétiens proprement dit), ou sur le sommet méridional de la montagne, qui se nomme le mont de Moïse (Djebel Musa) et se termine dans la plaine Sebaijeh, que le Seigneur manifesta, à haute et intelligible voix, sa volonté sainte et révéla à Israël sa sublime destinée. Les savants sont également partagés quand il est question de résoudre quel fut l'endroit même où la loi fut révélée; cependant, d'après les recherches les plus modernes, il ne peut plus rester de doute, comme nous allons le démontrer.

La montagne descend, à l'ouest, dans la vallée de Ledscha, que nous avons nommée. A la base orientale de la montagne, dans la direction du nord-ouest au sud-est, se trouve le wadi Schu'eib, c'est-à-dire la vallée de Jéthro, ou חֹבָב, que les Arabes nomment aussi Schu'eib, شعيب, parce que, d'après la tradition, les troupeaux du prince des Madianites étaient menés jusque dans les pâturages de cette haute région. Aujourd'hui on le nommerait justement la vallée du couvent. On peut considérer cette vallée comme la continuation et le rétrécissement de la plaine Rachah, qui s'étend également du nord-ouest au sud-est dans sa longueur. Vers le sud, cette vallée n'est ni tout à fait close, comme celle de Ledscha, ni entièrement ouverte; à une lieue environ de son embouchure elle est traversée par une passe médiocrement élevée (le Djebel Sebaijeh, d'après Wellstedt, plus exactement Meraga ou Menegada Musa, selon Schubert et Lepsius). C'est par cette passe que la route de Schurm mène au golfe d'Aila. Au nord la montagne, entrecoupée par des fissures âpres, nues, désolées, couronnées d'énormes dents et de pics gigantesques, surplombe presque perpendiculairement de 1,500 pieds la vaste plaine er-Rachah; au sud elle domine d'une hauteur de 2,000 pieds, comme une pyramide, des collines pierreuses et basses, se dirigeant vers le sud-sud-est; à l'ouest elle se perd dans l'énorme et lointaine plaine de Sebaijeh. La plaine septentrionale er-Rachah, que quelques jardins clair-semés ont fait appeler aussi Bostan, est une plaine élevée de 4,000 pieds au-dessus du niveau de la mer, qui s'étend, nous l'avons dit, du nord-ouest au sud-est, de la passe Nukb Hawy à la vallée Schu'eib, ayant une lieue de long, 10 à 20 minutes de large, et débouchant à son extrémité orientale dans le wadi Scheikh. Au nord elle est bornée par le Djebel Fureia, qui s'élance roide et abrupt, et présente à son sommet un plateau qui sert de pâturage aux chameaux. Au sud-ouest les prolongements du Djebel Humr ne forment, grâce à leurs pointes avancées, qu'une limite irrégulière. A l'entrée de la vallée de Ledscha se trouve une légère courbure; au sud se présente perpendiculairement le flanc de l'Horeb, dont on peut toucher la base à partir de la

(1) Cf. Windischmann, *Éclaircissement sur l'Épître aux Galates*, par rapport au prétendu nom d'Agar, que, d'après Rosenmuller, *Géogr. bibl.*, III, 114, la montagne doit porter dans l'Épître aux Galates, 4, 24.

plaine. Tout près du pied de l'Horeb se trouve le lit profond d'un torrent dans lequel affluent en temps de pluie les eaux de l'el-Ledscha et des sommets d'alentour, pour passer, en suivant la courbure, à travers la plaine vers l'est, vu que la plaine s'incline légèrement vers le sud-est. Elle n'est pas tout à fait horizontale; elle forme presque au centre une courbure, qui s'incline vers le nord et vers le sud dans la direction du flanc de l'Horeb et forme la ligne de séparation des eaux (1). Avant Robinson cette plaine n'avait été remarquée et observée exactement par aucun voyageur. Le véridique Américain fut le premier dont la vue fut agréablement surprise à l'aspect de cette plaine, « suffisante, dit-il, pour un large campement ». Il calcula que la surface peut avoir une demi-lieue carrée. En ajoutant la courbure occidentale à l'entrée du ravin de Ledscha et l'élargissement septentrional de la plaine par le wadi Scheikh, qui en est la continuation, nous trouverons une superficie double.

Comme Robinson découvrit et décrivit la plaine er-Rachah, deux autres jeunes voyageurs, Fr.-Ad. Strauss et W. Krafft, firent connaître la plaine es-Sebaijeh, qui s'étend à la base méridionale de la montagne. Ils trouvèrent cette plaine reliée à la vallée du même nom, qui, partant de la plaine, autour du pied méridional et oriental du Djebel ed-Deir, troisième masse parallèle des groupes du Sinaï, debouche dans le wadi esch-Scheikh et semble former avec lui une seule et grande vallée; elle présente aux endroits les plus étroits une largeur de 600 pieds. La longueur de cette plaine de l'est à l'ouest est en tout, environ, de 24,000 pieds; la largeur va de 1,400 à 1,810 pieds (la plaine er-Rachah a 7,000 pieds de long et 2,700 de large).

(1) Robinson, l. c., I, p. 156. Ritter, l. c., p. 599.

Elle monte peu à peu vers le sud, et les montagnes qui la bornent dans ce sens grandissent très-doucement et n'arrivent pas à une hauteur considérable, de sorte que toute la plaine s'élève insensiblement, surtout vers l'est, en amphithéâtre. On peut aussi de cette plaine toucher le pied du mont Horeb et le sommet méridional, tout comme le sommet septentrional de l'er-Rachah. Ce que nous venons de dire de ces deux plaines prouve suffisamment que Winer, dans son dictionnaire, à l'article Sinaï, juge sans connaissance de cause lorsqu'il dit (1) : « Quel que soit le sommet qu'on suppose avoir été le théâtre de la promulgation de la loi, il est toujours faux de s'imaginer, comme on le fait habituellement, qu'au pied de la montagne s'étendait un grand espace où le peuple d'Israël put se tenir; car il n'y a tout autour du Sinaï qu'un chaos de vallées, de gorges et de ravins, et il n'est guère possible que la nation entière ait été témoin de ce qui se passa sur la montagne. »

Ce n'est pas sans motif que le Seigneur conduisit d'avance Moïse dans cette contrée, où il alla certainement souvent mener paître les troupeaux de Jéthro; il apprit ainsi à connaître la disposition d'un terrain parfaitement adapté aux événements qui devaient s'y passer. Mais, avant de nous servir des résultats obtenus pour éclaircir le récit de la Bible, examinons de plus près la montagne elle-même.

Environ à une demi-lieue avant l'entrée de la vallée Schu'eib, sur le flanc oriental, se trouve bâti l'hospice connu sous le nom de couvent de Sainte-Catherine, qui pendant longtemps fut l'unique but des pèlerins qui visitaient le mont Sinaï, et qui est encore le centre habituel des excursions des voyageurs modernes, partant de là

(1) P. 129.

pour rayonner dans tous les sens et faire leurs observations sur tout ce groupe de montagnes. Cet hospice fut, dit-on, bâti en 527 par l'empereur Justinien, à la place où la pieuse Hélène avait fait construire une petite église. Il est, d'après Schubert, situé à 4,725 pieds au-dessus du niveau de la mer, à 5,115 suivant Russegger (1), à 4,966 pieds suivant Ruppell, par conséquent beaucoup plus bas que le couvent des Quarante. Le bâtiment forme un quadrilatère irrégulier, long de 245 pieds, large de 204, entouré de hautes murailles en granit et fortifié d'espace en espace par de petites tours. Les portes qui conduisent au couvent sont, en vue d'une invasion possible de brigands arabes, à 28 pieds et 9 pouces au-dessus du sol. Les lettres et les voyageurs y doivent être hissés. Il y a une foule de cours intérieures, qui font un véritable labyrinthe de ce bâtiment. L'église est massive et solide; elle date du temps de Justinien; les réparations et les additions sont des siècles postérieurs. La niche qui est au-dessus de l'autel renferme une grande mosaïque représentant la Transfiguration de Jésus-Christ et les portraits de Justinien et de l'impératrice sa femme. Derrière l'autel on montre l'endroit où doit avoir été le buisson ardent, et cette place est considérée comme la plus sainte de toute la péninsule. Tous ceux qui veulent y pénétrer doivent, comme autrefois Moïse, s'y présenter nu-pieds. La place même est recouverte d'une plaque en argent. La chapelle est ornée de riches tapis, d'images et de lampes en argent. Tout près de là on montre la fontaine où, dit-on, Moïse faisait abreuver les troupeaux de Jéthro. On conserve dans la sacristie les reliques de Ste Catherine, une main et le crâne, enchâssés dans de l'or et ornés de pierres précieuses. Ce sont ces reliques qui ont donné le nom au couvent, car, d'après l'église, il devrait porter le nom de la Transfiguration, comme l'appelle Burckhardt. Quaresmius le nomme couvent du Saint-Sauveur; Ruppell, couvent de l'Annonciation. A côté de l'église il y a dans le couvent même 24 chapelles, dont quelques-unes appartenaient aux Latins, aux Arméniens, aux Syriens ou aux Cophtes; toutes aujourd'hui sont grecques. Il se trouve aussi dans les murs du couvent une mosquée, qui peut contenir à peu près 200 personnes. C'est plutôt une preuve de la politique des moines que de leur tolérance ou de leur indifférence. On ne s'en sert plus, les pèlerins mahométans étant devenus très-rares. Le couvent a un jardin, qui renferme la sépulture des moines. Les murailles n'en sont pas infranchissables. Les moines sont des Basiliens, recrutés dans les couvents des îles grecques; ils mènent une vie très-simple et très-paisible. Rod. de Suchem décrivait leur genre de vie en termes qui sont encore vrais de nos jours : « L'ordre est rigoureux parmi eux; leur vie est chaste et disciplinée; ils sont soumis à leur archevêque et à leurs prélats; ils ne boivent pas de vin, sauf les jours de grande fête; ils ne mangent jamais de viande, se nourrissent de légumes, de pois, de haricots et de lentilles, qu'ils préparent avec de l'eau, du sel et du vinaigre; ils mangent ensemble au réfectoire; ils remplissent leurs fonctions dans l'église, nuit et jour, avec une grande dévotion, et s'appliquent en tout à imiter la règle de S. Antoine (1). » L'archevêque actuel est l'ancien patriarche de Constantinople, qui est élu parmi les prêtres de la congrégation par un concile de moines, auquel assistent les députés des couvents du

(1) *Annales de Géographie* de Berghaus, février-mars 1839, p. 425.

(1) *Itinéraire*, 2e éd., p. 839.

Caire. Il n'a pas d'influence sur les affaires du couvent. Le supérieur du couvent est nommé prieur. Burckhardt y trouva 23 moines, Robinson 26; Schubert dit qu'il y en avait 26, dont quelques-uns étaient sortis pour recueillir des aumônes.

Le chemin, qui part du couvent, suit un ravin qui s'élève obliquement à travers les rochers perpendiculaires de la montagne. Au bout d'une heure et demie environ on arrive à la crête, à 12 ou 1,300 pieds au dessus de la vallée, qui n'est elle-même qu'un léger abaissement de la crête ou une sorte de bassin unissant les sommets du nord à ceux du sud, s'abaissant d'ailleurs vers le côté occidental de la montagne, le long duquel un sentier roide et étroit mène au couvent des Quarante. A la place où, parti du couvent de Sainte-Catherine, on arrive à ce bassin, il y a une fontaine et un haut cyprès, tout près d'un grossier bâtiment renfermant les chapelles des prophètes Élie et Élisée.

Dans la chapelle d'Élie, près de l'autel, se trouve un trou assez grand pour qu'un homme y puisse passer, où le prophète doit avoir reçu les révélations du Seigneur (1). De là, dans la direction du sud, on monte à la montagne de Moïse, ou au sommet méridional de la montagne, qu'on atteint au bout de trois quarts d'heure. Il est à peu près à 700 pieds au-dessus du bassin que nous venons d'indiquer. Le sommet consiste en un petit plateau formé par d'énormes rochers, dont quelques-uns ont 80 pieds de diamètre et dont les plus élevés sont tournés vers l'est. Là se trouve une petite chapelle en ruines, qu'autrefois les Grecs et les Latins se partageaient, et, à 40 pieds de là, vers le sud-ouest, une petite mosquée également ruinée. Le chemin qui y mène est roide, mais non difficile.

(1) III *Rois*, 19, 8, 9

Ce qui suit établit que ce fut le lieu où Dieu révéla sa loi à Moïse et au peuple. A peu près à 15 minutes de la chapelle d'Élie, sur la crête, vers le nord-nord-ouest, on arrive à un autre bassin où se trouve une épaisse touffe d'arbustes et un réservoir d'eau construit de main d'hommes, et tout près la petite chapelle de Saint-Jean-Baptiste. Dans la même direction, environ 20 minutes plus loin, se rencontre un plus grand bassin, entouré de douze sommets, et l'on reconnaît tout autour des vestiges de culture humaine; dans le voisinage une plus petite chapelle de la sainte Vierge; dix minutes plus loin, un bassin plus profond, également entouré de douze sommets élevés, dont l'un est nommé Ras es-Sufsafeh, s'élevant à peu près à 500 pieds au-dessus du bassin et qu'il est difficile d'escalader. On jouit là de la vue la plus magnifique sur la plaine er-Rachah, qui s'étend aux pieds, sur les montagnes et les vallées environnantes. Robinson semble s'être convaincu, en montant, que ce sommet ou un des rochers voisins fut le lieu où le Seigneur descendit au milieu du feu et proclama la loi. Il dit (1) : « Là s'étendait la plaine (Rachah) où dut se réunir tout le peuple; là s'élevait la montagne, dont on pouvait s'approcher, qu'on pouvait toucher, quand cela n'était pas défendu; de là s'élançait le sommet où l'on vit les éclairs et l'épaisse nuée, où l'on entendit le tonnerre et le son retentissant de la trompette, au moment où le Seigneur descendit devant tout le peuple sur le mont Sinaï. Nous nous abandonnâmes à l'impression que réveillait le souvenir du formidable événement qui s'était passé en ces lieux, et nous lûmes, avec un sentiment qui ne s'effacera jamais de nos esprits, le récit sublime

(1) L. c., I, p. 176.

du Pentateuque, la loi qui fut donnée à cet endroit, dans le texte original, rédigé par le grand législateur hébreu lui-même (1). » Entre Ras es-Sufsafeh et la plaine se voient encore quelques sommets plus bas, que Robinson, faute de temps, ne put pas visiter. Cependant Robinson, par l'opinion que nous venons de rapporter, contredit une tradition de près de 1500 ans, qu'il n'aurait certainement pas déclarée sans fondement s'il avait connu plus exactement la contrée ; car, ne se doutant pas de l'existence de la plaine es-Sebaijeh, il dit : « Le mont de Moïse était au moins éloigné d'une lieue et demie de la plaine (er-Rachah) et n'était pas plus visible que la plaine et le sol des vallées avoisinantes ne sont visibles du haut de la montagne, et il n'y a, dans la proximité de la base méridionale de la montagne, aucune place où le peuple aurait pu se réunir. L'unique endroit qui n'est pas immédiatement entouré de hautes montagnes se trouve au sud-est, où le flanc de la montagne domine presque perpendiculairement des sommets nus et pierreux. » Mais, d'après les recherches plus récentes de Krafft et de Strauss, ce qui prouve que les sommets méridionaux, ou le mont de Moïse, constituent l'emplacement où fut proclamée la loi, c'est non-seulement la situation topographique, semblable à celle du Ras es-Sufsafeh, non-seulement la vaste plaine qui s'étend à sa base, pouvant servir de lieu de réunion au peuple, la position presque verticale de la montagne dominant cette plaine, d'où l'on peut en toucher la base, ce qui obligea de tracer des limites autour de la montagne pour le peuple (2) ; enfin la possibilité de voir le sommet de la montagne du bas de la plaine ; — mais c'est encore une tradition de plus de 2000 ans, c'est la position de la plaine es-Sebaijeh même, qui s'élève vers le sud en amphithéâtre, et qui était par conséquent parfaitement propre à recevoir tout le peuple, tandis que la plaine er-Rachah, vers le nord, est bornée par des montagnes roides et abruptes, qui ne pouvaient être abordées ; c'est enfin cette circonstance que la plaine er-Rachah s'abaisse de plus en plus vers le nord au delà de la séparation des eaux, enlève de plus en plus la vue du Sufsafeh, tandis que du côté de la plaine ascendante es-Sebaijeh le Sinaï apparaît de plus en plus dans sa hauteur et sa majesté (1). La route, d'après l'aveu même de Robinson, est très-pénible du côté de Sufsafeh, tandis que l'accès du mont de Moïse est plus facile. En outre, les paroles de l'Écriture conviennent plus à la plaine es-Sebaijeh qu'à l'er-Rachah. L'Exode, 19, 2, dit : « Ils campèrent au désert vis-à-vis la montagne. » Il sort de là que non-seulement l'immense multitude des Israélites campa, non dans la plaine er-Rachah, qui était beaucoup trop petite pour une telle masse, mais dans les vallées voisines, c'est-à-dire dans le wadi esch-Scheikh, le wadi el-Ledscha, le wadi Schu'eib et le wadi Sebaijeh, comme leurs troupeaux l'exigeaient d'ailleurs. Au verset 17 il est dit : « Moïse le fit sortir du camp pour aller au-devant de Dieu. » Comme d'ailleurs la plaine er-Rachah était occupée, il ne restait pas de place où ils pussent être menés, d'autant plus que, dans la crainte et l'effroi dont ils étaient saisis en entendant le tonnerre et le son des trompettes, ils se tenaient éloignés (2). Mais il y avait de la place dans la plaine es-Sebaijeh.

(1) *Exode*, 19, 9-25 ; 30, 1-21.
(2) *Ibid.*, 19, 12.

(1) Cf. Strauss, *Sinaï et Golgotha*, 3e édit., Berlin, 1850, p. 162, 163. *Journal manuscrit de Strauss*, dans Ritter, l. c., p. 596.
(2) 20, 18, 21.

Du reste il ne faut pas prendre le mot *le peuple* à la lettre, car il eût été impossible que le peuple passât tout entier en un jour par d'aussi étroites vallées. Il faut entendre, comme dans d'autres endroits de Moïse, une partie considérable du peuple, composée surtout des princes de tribus, des chefs et des pères de familles. Du reste les moines ont probablement trouvé commode de concentrer, sur la route qu'ils font avec les pèlerins, en allant du couvent des Quarante, par le ravin de Ledscha et la plaine de Rachah à leur monastère, dans la vallée de Schu'eib, tous les lieux remarquables de la péninsule; ainsi le rocher d'où Moïse fit jaillir de l'eau à Raphidim, le lieu où la terre engloutit les séditieux enfants de Coré, etc.

On comprend facilement que le lit du torrent qui se précipite dans la plaine de Rachah fournit les eaux dans lesquelles Moïse dispersa la poussière du veau d'or et qu'il fit boire au peuple.

Quant aux noms de חֹרֵב (Horeb) et de סִינַי (Sinaï) que la Bible donne à la montagne de la loi, on a dit que l'Horeb (ח) était le nom général de tout le groupe, tandis que le Sinaï (ס) désignait le sommet même où la loi fut promulguée. Autrefois on croyait le contraire; ainsi Gésénius dans ses notes sur Burckhardt (1), Rosenmuller (2), Winer (3). Les exégètes modernes sont du premier avis, tels Robinson (4), Wellsted (5), Hengstenberg (6), Rödiger (7), Ritter (8).

Les raisons de cette opinion sont, d'après Robinson, les deux suivantes:

1° Quand les Israélites sont éloignés du lieu où la loi est donnée la montagne est appelée Horeb, חֹרֵב, ainsi avant et pendant la sortie d'Égypte, jusqu'au lieu même où la loi va être promulguée (1); il faut entendre de même les passages où paraît le nom général de montagne du Seigneur, הר האלהים (2). Après leur départ du lieu où la loi a été proclamée et dans tout le Deutéronome, sauf le texte poétique 33, 2, tous les événements qui ont été décrits auparavant comme survenus au Sinaï sont attribués à l'Horeb (3).

Dans les Nombres, 10, 12, quand les Israélites partent du Sinaï, dans l'énumération des lieux de campement, 33, 15, le désert est nommé Sinaï, c'est-à-dire les environs les plus rapprochés de la montagne de la loi, et il ne pouvait pas y avoir Horeb. Les Arabes modernes parlent du voyage du Caire au Djebel et-Tur, tandis qu'ils désignent les divers sommets des noms de Djebel Catherine, Djebel Musa, etc.

Le nom de Sinaï, סִינַי, paraît pour la première fois dans l'Exode, 19, 1, 2, comme le nom des environs du lieu où fut donnée la loi, le *désert de Sinaï*. Tant que les Israélites campèrent devant le Sinaï, c'est toujours ce nom spécial de la montagne de la loi qui est employé, sauf une fois, Exode, 33, 6 (4). Aux Nombres, 1, 13, 14, c'est de nouveau le désert de Sinaï. Plus tard les deux noms sont indistinctement employés dans la Bible, comme on doit s'y attendre. Ainsi Horeb au livre III des Rois, 8, 9; 19, 8; II Par., 5, 10; Ps. 106, 19 (Vulg. 105); Malach., 3, 22

(1) P. 1078.
(2) L. c., III, 115.
(3) Art. *Horeb*, au Lexique.
(4) L. c., I, 197; notes, XV, p. 427.
(5) II, c. 6, p. 86-92.
(6) *Authenticité du Pentateuque*, II, p. 396-399.
(7) Nota 82 ad Wellsted, II, p. 89-91.
(8) L. c., p. 743.

(1) *Exode*, 3, 1; 17, 6.
(2) *Ibid.*, 3, 12; 4, 27; 18, 5.
(3) Cf. *Deut.*, 1, 2, 6, 19; 4, 10; 15, 5, 2; 9, 8; 18, 16; 28, 69 (Vulg., 29, 1).
(4) Cf. *Exode*, 19, 11; 24, 16; 31, 18; 34, 29, 32. *Lév.*, 7, 38; 25, 1; 26, 46 (Vulg., 45); 27, 34 *Nombr.*, 3, 1.

(Vulg. 4, 4). Sinaï au livre des Juges, 5, 5; Ps. 68 (Vulg. 67), 9, 18. Dans le Nouveau Testament il n'est question que de la montagne de la loi, qui est nommée Sinaï (1).

2° Tandis que le peuple campe à Raphidim Moïse reçoit l'ordre de paraître devant le peuple avec les anciens et de frapper le rocher de l'Horeb pour obtenir de l'eau (2). Que si nous admettons avec Ritter que Raphidim est dans la vallée basse du Scheikh, il faut dans tous les cas qu'une portion de l'Horeb ait été près de Raphidim. Or cela ne se peut qu'autant qu'Horeb est le nom général du groupe de montagnes s'étendant jusqu'au promontoire du Serbal, qui est son extrémité septentrionale.

Quel que soit le respect qu'en tout temps la montagne de la loi ait inspiré au peuple hébreu, ce qui résulte des textes cités, des nombreuses images que les Prophètes et les hommes de Dieu empruntent aux événements qui se sont passés au Sinaï, une fois que les Israélites ont quitté ce lieu, on ne voit plus un seul Juif entreprendre le pèlerinage de cette montagne. Le Seigneur n'était pas demeuré au Sinaï; il avait précédé le peuple dans la colonne de feu jusqu'à la Terre promise, il s'y était établi au-dessus des Chérubins dans le Saint des saints, où chaque Juif était tenu de faire un pèlerinage au moins trois fois par an (3). Le regard du Juif n'était plus dirigé vers la montagne où fut donnée la loi elle-même. Il n'est dit que du seul prophète Élie que, pour échapper aux embuches de Jézabel, il s'enfuit, sous la conduite d'en haut, au mont Horeb, c'est-à-dire au Sinaï (4), où Dieu l'honora d'une des plus magnifiques révélations de l'Ancien Testament, et lui montra dans une sublime vision les degrés que parcourt l'Esprit de Dieu parlant aux hommes, depuis le zèle qui, comme un ouragan, entraîne et renverse tout, jusqu'au doux murmure de l'inspiration prophétique.

Ainsi le représentant de la loi et le représentant de la prophétie de l'ancienne alliance se trouvèrent sur la même montagne, comme plus tard ils se rencontrèrent sur le Tabor, pour être les témoins de la gloire du Seigneur révélée parmi les hommes, et en même temps pour démontrer le rapport intime de la loi et de la prophétie, qui forment un tout inséparable et se complètent l'une l'autre, ainsi que l'a proclamé Celui qu'elles annoncent toutes deux : *Nolite putare quoniam veni solvere* LEGEM *aut* PROPHETAS; *non veni solvere, sed adimplere* (1).

La végétation du Sinaï et de ses environs n'est pas aussi riche que celle du mont Sainte-Catherine; le climat en est très-sain, l'air y est pur, comme le prouvent l'âge et la vigueur des moines du couvent du Sinaï. (Robinson avait eu pour le servir un moine âgé de près de 90 ans.) L'hiver y est froid, l'eau gèle jusqu'en février, et la neige couvre souvent les sommets de la montagne (2).

La troisième masse de montagnes, à l'est, est nommée par Robinson Djebel ed-Déir (mont du Couvent), par le comte de Laborde mont de Sainte-Épistème, du nom d'une femme qui demeurait avec son mari, Galaction, sur cette montagne, y fonda un couvent de religieuses, dont une croix indique encore la place, et de là aussi l'appellation de mont de la Croix (3).

(1) *Act.*, 7, 30, 38. *Gal.*, 4, 24, 25.
(2) *Exode*, 17, 1, 6.
(3) Cf. *Ps.* 68, 18 : סִינַי בַּקֹּדֶשׁ.
(4) III *Rois*, 19.

(1) *Matth.*, 5, 17.
(2) Robinson, l. c., I, 194.
(3) Cf. Pococke, *Descript. de l'Orient*, I, 220. De Laborde, *Voyage de l'Arabie Pétrée*, p. 67. Robinson, l. c., I, p. 155. Schubert, *Voyage*, II, 329.

Environ à la hauteur de l'Horeb cette masse va se perdre au nord dans le wadi Scheikh, à l'ouest dans le wadi Schu'eib, à l'est et au sud dans le wadi Sebaijeh; dont nous avons suffisamment parlé, et qui seuls lui donnent quelque importance.

III. Le *désert de Sinaï*, מִדְבַּר סִינַי, souvent mentionné dans l'Écriture comme lieu de campement des Israélites pendant leur séjour près de la montagne où leur fut donnée la loi (1), est formé par les vallées, les gorges, les ravins et les plaines qui environnent le Sinaï, par conséquent le wadi Ledscha, le wadi Schu'eib, le wadi Sebaijeh, avec la plaine du même nom, au sud, et le wida Scheikh, avec la plaine er-Rachah, au nord; peut-être aussi, suivant Ritter, le wadi Hibran (2).

SINAITE (JEAN). *Voyez* CLIMAQUE (*Jean*).

SINCÉRITÉ. *Voyez* VÉRACITÉ.

SINÉCURES (*sine cura*), bénéfices, en apparence synonymes de *beneficia sine cura* ou *non curata*, mais qui diffèrent essentiellement des bénéfices simples ou sans cure en ce que ces derniers exigent, dans la règle, l'investiture épiscopale et obligent à la résidence (3). On ne doit pas non plus les confondre avec l'usufruit provisoire de bénéfices temporairement non occupés (4). Les sinécures sont des bénéfices qui n'imposent aucune des obligations qu'entraîne une charge ecclésiastique ou une fonction spirituelle; ce sont, par conséquent, à proprement parler, des *beneficia sine officio*. Telles étaient les prébendes établies dans divers chapitres par les capitulations d'élection, par exemple les cures des chapitres diocésains, ou bien des bénéfices dont, moyennant dispense, les revenus étaient touchés par celui qui jouissait déjà d'un autre bénéfice (1). Les sinécures sont évidemment contraires à l'esprit de la législation ecclésiastique et n'existent généralement plus ni en France, ni en Allemagne.

(1) *Exode*, 19, 1, 2. *Nombr.*, 1, 1; 3, 14; 9, 1; 10, 12; 33, 15.

(2) Cf. Burkhardt, dans Gesen., II, 912. Seetzen, *Corresp. mens.*, XXVII, p. 63.

(3) *Voy.* FONCTIONS ECCLÉSIASTIQUES.

(4) *Voy.* COMMENDES.

SINGLIN (ANTOINE) († 1664) et SINNICH (*Jean*) († à Louvain 1666), furent deux jansénistes prononcés, dont les écrits sont imbus de cet esprit. *Voir* Feller, *Biogr. univ.*, s. h. v., et JANSÉNISTES.

SINITES (חַסִּינִי ; LXX, ὁ Ἀσεvναῖος; Vulg., *Sinæus*) (2), race cananéenne descendant de *Sinéus* (3), le 8[e] des onze fils de Canaan, qui s'établit au nord de Sidon et de Tyr, dans la Phénicie proprement dite, au pied du Liban. Les Sinites sont cités, dans les deux textes de la Genèse (4) et des Paralipomènes (5), à côté des descendants d'Aracéus, et paraissent avoir, par conséquent, été leurs voisins. Joseph Gorionides (6) confirme ce fait en citant comme alliés d'Artaxerxès Ochus les Aracéens, ערקים, et les Sinites, סנים (7), ce qui prouve que, du temps des Perses, les Sinites avaient encore une existence propre et indépendante. Plus tard ils disparaissent de l'histoire comme d'autres peuples, et leur souvenir s'est tout au plus conservé dans tel ou tel nom de lieu, tout comme celui de leurs voisins les Aracéens; mais ces traces témoignent encore de leur voisinage, ainsi que le présente la Bible. S. Jérôme (8) dit que la ville de Sin n'était pas éloignée d'Arc, au nord-

(1) *Voy.* CUMUL.

(2) *Gen.*, 10, 17.

(3) *Ib.*, et I *Par.*, 1, 15.

(4) 10, 17.

(5) I, 1, 15.

(6) P. 92, éd. Breithaupt.

(7) Cf. Diod. Sic., XVI, 41 sq.

(8) *Hieron. in quæst. in Gen.*, 10, 17.

est de Tripoli (1), et l'*Itinéraire de la Terre promise* place (2) Syn ou Sinochym à une lieue au nord d'Archas ou d'Arca. Breydenbach trouva encore, en 1483, un bourg appelé Syn à une lieue à peine du fleuve Arca. On ne peut pas douter non plus de l'identité de Syn avec la forteresse escarpée Σιννᾶ, dont parle Strabon (3). Les interprètes juifs voient dans la ville de Sin de la Bible tantôt Tripoli, comme Saadia (4), tantôt Orthosiade (5), port de Phénicie, au nord de Tripoli (6), au-dessus de l'Éleuthère (7), comme Onkélos, Jonathan (8). Ils sont, par conséquent, tous d'accord pour admettre le siége que nous avons assigné plus haut aux Sinites. Le nom de Sin paraît aussi plus au nord. Khalil ben Schahin (9) donne Sin, سين, comme le nom d'une belle ville du pachalik d'Alep, probablement située dans le voisinage du fleuve du même nom, Nahr es-Sin, qui coule entre Laodicée et Arad (10).

Il faut distinguer de ces Sinites les Sinites, סִינִים, dont parle Isaïe, 49, 12, qui sont un peuple très-éloigné de la Palestine, demeurant, d'après le texte, soit au sud, soit à l'est de la Judée. La version chaldéenne, les interprètes juifs et S. Jérôme le considèrent comme un peuple méridional. S. Jérôme traduit le texte d'Isaïe par *terra australis*, en identifiant très-probablement סינים et סיני. Grotius répète S. Jérôme. Les

(1) *Voy.* ARACÉENS.
(2) P. 66.
(3) XVI, p. 755.
(4) *Ad Gen.*, 10, 17. *Seph. Juchasin*, p. 135, *b*.
(5) I *Mach.*, 15, 37.
(6) D'après la carte de Peutinger, à 12 milles.
(7) Pline, V, 17. Strabon, XVI, p. 755. Ptol., V, 15.
(8) *Breschit Rabba ad Gen.*, 10, 17, et *Thargum ad* I *Par.*, 1, 15.
(9) *Voir* Rosenmuller, *Analecta Arab.*, III, p. 25.
(10) *Voir* Buckingham, *Voyages en Syrie et en Palestine*, II, p. 438.

Septante traduisent par Περσῶν, ce qui est un *quiproquo*.

D'autres, et même des modernes, Aben Esra et Ewald, pensent à Péluse, סִין, dans Ézéchiel, 30, 15, 16, ce qui est évidemment une erreur; car Péluse n'était pas fort éloigné de la Palestine, et le territoire d'une ville ne peut pas être appelé אֶרֶץ. On peut considérer comme avéré que le Prophète parlait du lointain Orient, de l'Asie orientale. A-t-il voulu parler précisément de la Chine, comme Arias Montanus, Junius, Langlès, Gésénius (1), Umbreit (2) et Rodolph Stier (3) le pensent, c'est ce qu'il serait difficile de démontrer, quoiqu'on ne puisse rien produire d'historiquement contraire à la connaissance que les Hébreux, du temps des prophètes, pouvaient avoir d'un peuple et d'un empire aussi anciens que ceux de la Chine. Seulement il faudrait démontrer que le nom du peuple et du pays est aussi ancien. Dans la langue hébraïque en usage plus tard, סינים est sans doute toujours employé pour désigner la Chine ou la Mongolie.

Cf. *Gaz. d'Orient*, 1847, n° 1, p. 10; Haneberg, *Hist. de la Révélat. bibl.*, trad. par I. Goschler, t. I; Feldhoff, *Dénombr. des peuples*, p. 110.

SION.—I. Le mot hébreu צִיּוֹן (*le sec, l'aride*, LXX, Σιών) désigne, comme nom propre, originairement, la citadelle élevée à l'extrémité nord-ouest de la colline sur laquelle fut bâtie Jérusalem (4). Poétiquement ce nom fut ensuite appliqué à la colline elle-même. C'est pourquoi on trouve souvent, dans l'Ancien Testament, הַר צִיּוֹן (5), la

(1) *Thesaurus* et *Lex. man.*
(2) *Comm. prat. sur Isaïe*, II, 375.
(3) *In Is.*, II, 316.
(4) II *Rois*, 5, 7. III *Rois*, 8, 1. I *Par.*, 11, 5.
(5) IV *Rois*, 19, 31. *Ps.* 47, 3; 77, 68; 132, 3. *Is.*, 4, 5; 29, 8. *Abd.*, v. 17.

montagne de Sion. Les Arabes l'appellent صهيون, les Syriens ܨܗܝܘܢ. Quelque fréquente que soit cette dénomination dans l'Ancien Testament, elle ne nous apprend rien sur sa situation.

Josèphe ne nomme jamais cette montagne; il parle en général d'une colline, λόφος (*collis*), dont on peut facilement faire la topographie d'après les données de cet écrivain. Les textes dans lesquels il décrit la triple muraille de Jérusalem (1) et celui (2) où il parle du commencement du siége sont reproduits par Reland (3), qui démontre que la colline de Sion était située au sud-ouest de la ville, ce que la tradition confirme, car elle est unanime pour placer cette montagne au sud de la ville. Bar-Hébræus (4) est de cet avis. Reland réfute en même temps, à cet endroit, l'opinion de Jean Lightfoot, qui, se conformant à l'exemple d'Aben Esra (5), et suivant une fausse interprétation du Psaume 48, 3, d'Ézéchiel, 40, 2, et de Josèphe, dit, dans ses *Horæ Hebr. in Matth.*, c. 22, 23, qu'il faut chercher la montagne de Sion au nord de la ville. L'hypothèse de Clarke, isolée, fondée sur quelques inscriptions funéraires mal expliquées, ne mérite aucune attention, quand il dit que la montagne du Mauvais-Conseil (*deiu el kaddis — Modistus*), au sud de la montagne traditionnelle de Sion, est la véritable Sion, et que la vallée Ben Hinnom, située entre les deux, est le *Tyropœon* de Josèphe. Il visita Jérusalem en 1801, mais ne publia ses *Travels* qu'en 1812, à Londres (6).

Josèphe nomme cette montagne, par opposition à Acra, λόφος τὴν ἄνω πόλιν ἔχων, ὑψηλότερος πολλῷ καὶ τὸ μῆκος ἰθύτερος (c'est-à-dire plus droite, plus plane, plus ouverte) (1). Elle est très-abrupte de trois côtés et se prolonge par moments brusquement dans les trois vallées qui l'entourent, à l'ouest dans la vallée de Gihon (?), qui, au sud, après s'être recourbée presque à angle droit, devient la vallée d'Hinnom, et à l'est dans le Tyropœon. Au nord elle n'est bornée par aucune vallée; elle s'appuie là à la grande terrasse de la colline occidentale, sur laquelle est bâtie l'église du Saint-Sépulcre. De ce côté, à son flanc septentrional, se prolonge une rue qui mène de la porte de Jaffa à l'Harom esch-Schérif (2). Cette montagne est la plus haute parmi celles sur lesquelles Jérusalem était bâtie, comme l'a déjà dit plus haut Josèphe, et c'est pourquoi ce quartier de la ville s'appelait ἡ ἄνω πόλις, *la ville haute*. D'après le calcul barométrique de Schubert, sa hauteur vers l'est est de 2,381 pieds au-dessus du niveau de la mer; vers l'ouest elle est plus grande; aussi Strauss (3) estime sa hauteur à 2,500 pieds.

Sion paraît, dans les temps les plus anciens, avoir été la résidence royale de Melchisédec, qui demeurait à Salem, devenue plus tard Jérusalem (4), alors que le Moria n'était pas encore cultivé (5).

Plus tard encore la montagne tomba au pouvoir des Jébuséens, peuple cananéen, qui avaient élevé une forteresse en apparence inabordable et imprenable (6). Josué s'empara de la terre de Canaan, mais il ne put expulser les Jé-

(1) *De Bello Jud.*, V, 4, 2; VI, c. 2.
(2) C. 8.
(3) *Palest.*, p. 846.
(4) *Chron.*, p. 282. Cf. Winer, *Lex.*, 2e éd., art. *Sion*.
(5) *Ad Ps.* 48, 2.
(6) *Voir* Krafft, *Topographie de Jérusalem*, p. 3 et 192.

(1) *Bello Jud.*, V, 4 sq.
(2) Cf. *Jérusalem*, leçon du Dr Schulz, Berlin, 1845, p. 54; contre Robinson, *Palest.*, II, p. 22.
(3) *Sinaï et Golgotha*.
(4) *Gen.*, 14, 8-20.
(5) Cf. *Gen.*, 22, 1-19.
(6) II *Rois*, 5, 6.

buséens de Sion (1); ils s'y maintinrent jusqu'à la huitième année du règne de David; l'héroïque Joab vint à bout des obstacles qu'on n'avait pu surmonter jusqu'alors (2). David, à dater de ce moment, demeura dans la citadelle de Sion (à l'extrémité septentrionale de la montagne), l'agrandit, la fortifia, entoura le sommet de la montagne d'une muraille garnie de tours, et nomma tout cet ensemble la *cité de David* (3).

La montagne prit surtout de l'importance lorsque David y fit porter l'arche sainte et que le Seigneur y établit sa demeure (4). C'est pourquoi « de « Sion vint tout l'éclat de la beauté du « Seigneur (5) ; » toute la gloire de Jérusalem avait son foyer à Sion.

Depuis lors Sion devint comme le cœur de la théocratie de l'ancienne alliance, le type et le représentant du royaume du Nouveau Testament, de l'éternel règne de Dieu. C'est de Sion que se répandent la lumière et la vie sur les autres régions et jusque sur les peuples païens; les prophètes et les poëtes sacrés nomment Sion quand ils parlent de Jérusalem, de la montagne du temple, et l'envisagent comme le centre du règne de Dieu. Salomon, qui embellit en général Jérusalem par de splendides constructions, bâtit son propre palais dans Sion, à l'extrémité nord-est, en face du temple (6). Ce palais fut appelé le palais de la Forêt du Liban, à cause de la grande quantité de bois de cèdre qu'on y employa. C'est là qu'étaient la salle du trône, le tribunal et l'appartement de la fille de Pharaon (7).

(1) *Jos.*, 15, 63. *Jug.*, 1, 21.
(2) II *Rois*, 5, 5-9. I *Par.*, 11, 6.
(3) II *Rois*, 5, 9; 6, 12, 16. III *Rois*, 8, 1.
(4) II *Rois*, 6.
(5) *Ps.* 49, 2.
(6) III *Rois*, 7, 1 sq.; 10, 17.
(7) *Ib.*, 7, 7, 8. Cf. *Comment. sur les livres des Rois*, p. 92 sq.

Salomon unit son palais à la montagne de Moria, où était le temple, par une terrasse, מִלּוא (Jos., γέφυρα), qu'il construisit à l'extrémité nord-est de la montagne, sur le Tyropœon (1). Ozias rétablit la portion de muraille que Joas, roi d'Israël, avait renversée et la fortifia (2).

Ézéchias la restaura de son côté pour pouvoir résister à Sennachérib (3). Hérode bâtit à l'extrémité septentrionale de Sion, à la place de l'ancienne citadelle de David, un palais avec trois tours, la tour Hippique, Phasael et Mariamne, ἡ ανωτέρω αὐλή ou ἡ τοῦ βασιλέως αὐλή, dont Josèphe donne une description détaillée (4), et dont il faut bien distinguer le palais des Machabées, à l'extrémité nord-est de la montagne, ou l'ancien palais du roi Salomon, appelé τὰ βασίλεια. Lorsque, environ soixante ans après sa destruction par Titus, Adrien voulut rétablir la ville et les murailles, une grande partie de Sion demeura en dehors des murailles nouvelles comme terres labourables (5). C'est à cette portion que conduit aujourd'hui la porte de Sion. On y trouve le prétendu tombeau de David et des autres rois, sur lesquels les Mahométans ont bâti une mosquée, qu'ils réputent très-sainte. Ce bâtiment était une église chrétienne, nommée l'église des Apôtres, ἁγία Σιών, bâtie, d'après la tradition, à la place où fut le cénacle, dans lequel le Christ institua la sainte Eu-

(1) Jos., *Ant.*, VII, 3, 2, attribue cette terrasse à David, contrairement au texte de la Bible, de même que les descriptions arabes de Jérusalem (1495), dans les *Documents fond. de l'Orient*, t. II, p. 126. Cf., en général, Krafft, l. c., p. 110 sq.
(2) IV *Rois*, 14, 13. II *Paral.*, 26, 9. Cf. vers. 15.
(3) II *Paral.*, 32, 2-5.
(4) *De Bello Jud.*, IV, 4, 4. Cf. II, 3, 2, et 17, 8.
(5) *Michée*, 3, 12. Cf. Eusèbe, *Demonstr. evang.*, VIII, 3, p. 406, ed. Colon. Cyrille, *Hierosolym. catech.*, XVI, 18, p. 253.

charistie, où les Apôtres reçurent le Saint-Esprit et où la Ste Vierge mourut. S. Cyrille (1), S. Épiphane (2) parlent de cette église des Apôtres et rappellent la tradition. Les bâtiments voisins furent, de 1313 à 1561, un couvent de Franciscains ou de Minimes; ils sont aujourd'hui la demeure du pacha, quand il vient à Jérusalem (3). Hors des murs il y a en outre un couvent arménien, qui était autrefois le palais de Caïphe. On voit là divers emplacements destinés aux sépultures : celui des Arméniens contre le couvent; au sud-ouest celui des Latins; contre le mur de Sion, au sud du cimetière arménien, le grec, et plus au sud encore l'américain, entouré de murailles. La montagne de Sion est devenue le champ des morts. Au dedans des murs la montagne est habitée par des Arméniens et des Juifs. Les Arméniens occupent la partie occidentale et y ont un couvent, qui est le plus grand de Jérusalem ; on le nomme le couvent de Saint-Jacques de Zébédée. On peut, en temps de Pâques, y recevoir 3000 pèlerins environ. L'église, une des plus grandes après celle du Saint-Sépulcre, est, dit-on, élevée à la place où l'apôtre S. Jacques subit le martyre; à l'est elle touche à un couvent de religieuses arméniennes. Les Juifs occupent la partie nord-est de la montagne. Outre les Juifs et les Arméniens, il y a environ vingt Chrétiens syriaques ou monophysites, avec un couvent qui fut, dit-on, la maison de Jean Marc. A l'extrémité nord-ouest, où se trouvait jadis la citadelle de David, plus tard le palais d'Hérode, on commença, en 1842, à construire un temple protestant de style gothique, en forme de croix. Au sud, à l'est de la porte de Sion, sont les habitations des lépreux, c'est-à-dire quelques misérables cabanes habitées par sept malheureux qu'on appelle des lépreux. Robinson ne put pas discerner si leur maladie était réellement la lèpre que décrit la Bible. Un de ses symptômes est l'éléphantiasis. Ils vivent là comme des espèces de parias et ne se marient qu'entre eux. Leurs enfants, dit-on, semblent sains jusqu'à l'âge viril ou un peu au delà; alors commence le mal, aux doigts, ou au nez, ou à d'autres parties du corps, et il gagne de plus en plus. Ces infortunés atteignent cependant assez souvent de 40 à 50 ans (1)..

II. Le mont de Sion de la Vulgate répond aussi au שׂיאֹן du texte original et au Σηών des Septante, dans le Deutéronome, qui n'est qu'un autre nom du mont Hermon, embranchement oriental de l'Anti-Liban (2). D'autres comprennent par là le Djebel Heisch, un prolongement large et bas qui part du pied de l'Hermon, se dirige au sud et renferme, vers l'est, le lac Mérom (3).

III. שִׁאֹן, ville de la tribu d'Issachar (4), aujourd'hui encore un bourg au pied du Tabor, que la Vulgate appelle *Séon* et les Septante Σηών. S. Jérôme (5) dit : *Hodieque ostenditur villa* (*Seon*) *juxta montem Thabor.*

SION (*évêché dans le Valais;* en allemand, *Sitten*). Le Valais est un canton de la Suisse qui présente les contrastes de climats et de nationalités les plus tranchés; un soleil ardent y darde ses rayons sur des glaces perpétuelles; des vallées riantes et fertiles sont dominées par des sommets ardus, abrupts, menaçants, autour desquels le vautour trace ses cercles

(1) *Catéch.*, XVI, 2, p. 225.
(2) *De Pond. et mens.*, n. 14.
(3) Robinson, l. c., I, 400. Krafft, l. c., p. 191, 192, 208, 210.

(1) Cf. Robinson, l. c., I, p. 404, et l'article Jérusalem.
(2) Robinson, l. c., III, 625.
(3) Cf. Kurtz, *Hist. de l'Anc. Test.*, et l'art. Hermon.
(4) *Jos.*, 19, 19.
(5) *Onom.*, s. v.

sinistres; un vignoble plein de feu et la pêche d'Orient y croissent à côté des pins et des mélèzes rabougris; les quatre saisons se rencontrent à la fois dans la même commune; la sombre magie des souvenirs du moyen âge plane sur les ruines de châteaux démantelés; deux peuples tout à fait différents y vivent dans un seule et même vallée que le Rhône divise, savoir, à l'orient, vers la Grimsel, la Furca et le Simplon, la race germanique, à la haute stature, aux mœurs simples, à la langue forte, âpre et rude; à l'occident, vers le pays de Vaud, une race de crétins qui semble s'appauvrir et se dégrader avec le sol, parlant un français corrompu et dégénéré ou le patois welche. L'histoire de ces peuples, autrefois séparés, est remplie d'une foule de tentatives faites pour rompre un mariage malheureux ou raviver les liens d'une union difficile. Ce pays a toujours été d'une grande importance pour tous les conquérants, parce qu'il défend les grands passages des Alpes de France en Italie, le col de la vallée pennine, le passage du grand Saint-Bernard (*Mons Jovis*), celui du Simplon (*Sempronius*, *Cimpron*), et le pas des Grisons ou d'Auguste, appelé aussi plus tard pas de Saint-Théodule.

Les Celtes, chassés de leur pays, habitèrent, longtemps avant la naissance de Jésus-Christ, cette grande vallée du Rhône; on comptait parmi eux les *Ibériens* (Jubériens de la Furca, *jugo*), de la source du Rhône au delà de Brig; les *Séduniens* (habitants des collines) de Brig à Sion; autour de Martigny, l'ancien *Octodurum*, les *Weragnes;* enfin au-dessous du lac les *Nantuates*.

Sous l'empire romain le pays fut régi par des préfets, résidant à Sion, sur le mont Valérie, qui devint le siége épiscopal. Le siége de Sion est, avec ceux de Coire et d'Avenche (*Aventicum*), un des plus anciens de l'antique Helvétie. Son origine remonte au martyre de la légion Thébaine, qui fut massacrée sous Dioclétien et Maximien (22 septembre 302), entre Martigny et *Agaunum* (aujourd'hui Saint-Maurice). La critique moderne a cherché à ébranler la certitude de ce fait historique, mais sans succès. L'introduction de la religion chrétienne dans le Valais, la fondation de l'antique abbaye de Saint-Maurice et une foule de faits incontestables se rattachent à ces événements, qu'une série non interrompue de traditions et de monuments remontant au quatrième siècle vient en outre constater. Huit années après le martyre de S. Maurice et de ses compagnons (310 apr. J.-C.), l'Évangile fut prêché dans ces vallées par le saint évêque Ogger, qui venait d'Italie, puis par S. Sulpice, en 347, par S. Sempronius, qui, d'après le témoignage de S. Athanase, se trouvait parmi les 34 évêques des Gaules présents au concile de Sardique. Outre les monuments des églises de Soleure, Zurzach et Zurich, qui viennent à l'appui de la vérité historique du martyre de la légion Thébaine, un fait qui le confirme, c'est que, vers l'an 550, le culte de S. Maurice et de ses compagnons était déjà presque universellement répandu dans la Bourgogne voisine; que S. Gall, durant son séjour à Luxeuil (590-610), sut se procurer une relique de S. Maurice, qu'il renferma soigneusement, dit la *Vita primæva* de ce saint, dans une capsule d'or, et qu'il portait à son cou lorsqu'il gravit le mont Arbon.

On vénère comme le premier évêque permanent de Sion *S. Théodore;* il fut envoyé dans le pays par S. Protais, évêque de Milan (349), assista au concile d'Aquilée (381), à celui de Milan (390), et bâtit une église à Tarnado (Saint-Maurice). Théodore forma une pieuse congrégation, soumise à une règle uniforme, et vivant en commun, des pèlerins qui se rendaient aux tombeaux de

S. Maurice et de ses compagnons, pour y consacrer leur vie au service et à la gloire de Dieu. A dater de ce moment cette institution prospéra de plus en plus, jusqu'au moment où l'évêque Léonce, vers 478, la soumit à la direction spéciale de S. Séverin et transféra le siége épiscopal de Saint-Maurice à *Octodurum* (Martigny). C'est ainsi que la célèbre *abbaye de Saint-Maurice* obtint une existence indépendante de l'évêché de Martigny. L'arianisme, qui prévalut, de 450 à 534, parmi les rois de Bourgogne, tomba et disparut à la suite du retour du roi Sigismond à la foi catholique. Ce prince fit agrandir l'église et le couvent de Saint-Maurice, l'enrichit de donations considérables qu'il conféra à Saint-Maurice par un acte authentique en date du 30 avril 516, en présence de neuf évêques et d'autant de grands de l'empire (d'autres lisent 60, LX au lieu de IX).

Un an plus tard S. Avit, archevêque de Vienne, présida un synode provincial à Épaone, près de Saint-Maurice, localité qui, en 563, fut ruinée par la chute du mont Taurus.

Les catalogues des évêques de Sion citent, après S. Théodore Ier :

II. S. Florentin, moine d'Aquilée, qui, suivant la chronique de S. Jérôme (377), fut martyrisé par les Vandales, près de Sion.

III. Il eut pour successeur Maurice Ier (419), que le Pape Boniface Ier chargea de faire une enquête sur une plainte dirigée contre Maxime, évêque de Valence.

IV. S. Salvius, qui rédigea en 448 le *Laterculum* (1).

V. En 450-60, Protais.

VI. En 463 Léonce fut chargé par le Pape Hilaire, avec les évêques de Vienne, de Lyon et de Narbonne, de résoudre le différend survenu relativement à la préséance entre les deux Églises de Vienne et d'Arles.

VII. Dominique.

VIII. S. Théodore II, qui assista, en 516, avec le roi Sigismond, au synode de Saint-Maurice.

IX. Ensuite vinrent Constant, *qui fit* partie du concile de Carpentras, en 527, et de celui d'Orange, en 529;

X. Rufus (541-550);

XI. Agricola (560);

XII. S. Héliodore, qui fut présent au concile de Mâcon, en 585, et transféra le siége épiscopal de Martigny à Sion, afin d'être plus en sûreté contre les inondations du Rhône et les incursions des Lombards, des Sarrasins et des Huns. Les Lombards tombèrent à plusieurs reprises, en 568-569, 574-575, 579 et 595, du haut du Simplon dans ces vallées; les Sarrasins arrivèrent de l'ouest en 730-746, avant le jour où Charles Martel les défit à Roncevaux.

Sous la domination des Franks on remarqua surtout l'évêque Willicar, autrefois archevêque de Vienne, qui fut chassé par les Sarrasins, devint abbé de Saint-Maurice, et y reçut, en 753, le Pape Étienne II, fuyant devant le roi des Lombards. Il fut le premier évêque qui, après la mort de Carloman, proclama et salua roi de France Charlemagne, à Carcanac. C'est de cette époque que date la fameuse donation de la comté et de la préfecture du Valais, avec tous les droits régaux, que fit Charlemagne au siége épiscopal de Sion (*donatio Carolina*). Il n'est fait mention de cette donation que dans une légende, *de Vita Caroli regis et S. Theoduli*, qui rapporte l'acte signé après 1168, à Zurich. Cette *donatio Carolina* fut niée pendant bien des siècles et devint l'objet de longs conflits politiques. Jean de Muller se prononce en faveur de son authenticité; elle fut reconnue et confirmée par le roi Rodolphe Ier (899), par l'empereur Henri VI

(1) *Voir* Bolland., t. I, janv., et t. ult., juin.

(1189), par l'empereur Charles IV (1365), et par l'empereur Charles-Quint (1517), au cardinal-évêque Schinner. Il est plus difficile de vérifier entre les mains de quel évêque cette donation fut faite primitivement. Elle se transforma pour le Valais en un véritable tonneau de Danaïdes. Sous l'abbé-évêque Aléthéus (793) l'église épiscopale de Sion fut soumise à la juridiction métropolitaine de la Tarantaise, après avoir été d'abord sous celle de Milan jusqu'en 390, puis sous celle de Lyon jusqu'en 500, et de 510 à 793 sous celle de Vienne. Le diocèse resta soumis à la juridiction de la Tarantaise jusqu'en 1512, époque où le cardinal-évêque Matthieu Schinner l'arracha à la Tarantaise et sut la subordonner directement au Saint-Siége.

C'est en 962 que fut fondé un hospice sur le grand Saint-Bernard, par S. Bernard de Menthon, pour venir en aide aux voyageurs traversant cette haute et sauvage montagne, que jusque-là les voleurs, grands et petits, avaient rendue dangereuse par leurs cruautés et leurs extorsions. L'hospice, à peine établi, avait disparu, lorsqu'en 1026 l'empereur Conrad, le roi Canut le Grand et Rodolphe III de Bourgogne passèrent cette montagne pour se rendre à Milan et à Rome. Canut fit de sérieuses plaintes sur les dangers de ce passage devant le Pape et l'empereur. On abolit alors l'onéreux droit de péage, et le roi Rodolphe fut chargé d'exécuter et d'entretenir la route, ce qu'il fit. En 1049, le Pape Léon IX, traversant la montagne, y trouva une société de frères chanoines, *canonicos fratres*, par lesquels la première fondation de Bernard de Menthon semblait refleurir. Sous l'évêque Hermannfred l'empereur Henri IV (1076) passa durant l'hiver le plus rigoureux par le Valais et le mont Saint-Bernard pour se rendre en Italie et rejoindre le Pape Grégoire VII à Canosse. A Wiflisbourg (Waud, Lausanne), l'empereur, suivi de fort peu de monde, rencontra la reine, le jeune Henri et un serviteur de la veuve d'Odon, comte de Champagne, Adélaïde de Suse. Le passage du mont présentait, au milieu des horreurs de l'hiver, de nombreux dangers. Les voyageurs atteignirent avec infiniment de peine le sommet de la montagne, mais ils en avaient de bien plus grands encore à surmonter en descendant vers l'Italie. La reine et ses compagnes furent enveloppées dans des peaux de bête et emportées en traîneau le long des glaciers escarpés; presque tous les chevaux périrent; le voyage de Lausanne (Wiflisbourg) à Canosse dura 10 jours (10-20 janvier). Hermannfred obtint de l'empereur, pour lui et ses successeurs, en retour des secours qu'il avait prêtés, le district de Naters et de Leuk en fief perpétuel. L'autorité de cet évêque était grande. Il fut archichancelier du roi de Bourgogne, légat des Papes Victor II, Nicolas II et Alexandre II, à la cour de France et d'Angleterre; il présida les conciles de Lisieux, en Normandie (1055), de Châlons, en 1063, de Winchester, en Angleterre, en 1072, et assista au couronnement solennel de Philippe, roi de France, et de Guillaume le Conquérant.

Après lui le siége de Sion fut occupé par Gausbert, Othon, Villeneus II, Boson et S. Garin. S. Bernard de Clairvaux (1138) adressa un mémorable éloge de Garin aux moines de la vallée des Alpes, dont il avait été abbé. Le patronage de l'évêché de Sion, qui pendant des siècles appartint aux comtes de Savoie, fut transféré par l'empereur Frédéric Ier à la maison de Zæhringen. Cette famille fut pendant 200 ans en grande considération dans la haute Bourgogne et le Valais, et s'éteignit avec les deux fils de Berchtold V (le restaurateur de Berne, † 1218).

Le siècle suivant vit d'assez fréquents conflits soulevés par les évêques contre les comtes de Savoie, qui attaquaient leurs droits de souveraineté, contre la noblesse du pays, particulièrement contre les seigneurs de Thurn, tandis que la ville de Sion s'affranchissait de plus en plus, et que les sept cantons, les communes et les paroisses se constituaient tous en réservant leurs droits particuliers. On cite, durant ce siècle, outre l'évêque Henri de Raron, qui défendit courageusement les droits de l'Église et du pays contre Pierre, comte de Savoie, et qui favorisa le commerce et le transit, — l'évêque Rodolphe-Pierre d'Orons, Vaudois, neveu de S. Pierre, archevêque de la Tarantaise, auprès duquel s'arrêta pendant plusieurs jours, en octobre 1275, à Sion, le Pape Grégoire X, qui, revenant du concile de Lyon, allait à Rome par le Simplon, après avoir réconcilié à Lausanne, le 16 octobre, le roi Rodolphe de Habsbourg et le comte Philippe de Savoie, et les avoir tous deux déterminés à entreprendre une nouvelle croisade, ainsi que les ducs de Lorraine et de Bavière, et 500 autres comtes et chevaliers.

Le quatorzième et le quinzième siècle sont remplis de luttes intestines entre les évêques et les nobles de Thurn et de Raron, des guerres extérieures contre la Savoie et Berne. Immédiatement avant l'explosion de la réforme nous voyons sur le siége épiscopal de Sion le célèbre *Matthieu Schinner,* successeur de son oncle, Nicolas Schinner.

Né en 1456 de parents pauvres, dans la paroisse d'Ernen, Matthieu passa ses années d'études à Sion, Berne et Côme, mendiant souvent de porte en porte de quoi vivre. Il finit, ses études terminées, par suppléer, à Côme, le célèbre maître Théodore Lucinus. De précepteur il devint chapelain, curé, doyen de la cathédrale de Sainte-Valérie, évêque (20 décembre 1499), cardinal, conseiller intime des deux empereurs Maximilien Ier et Charles-Quint, légat du Pape, et le trône pontifical lui semblait destiné s'il ne s'était attiré par son activité diplomatique l'implacable haine de la France. Les nombreux rapports dans lesquels tous les évêques de Sion, seigneurs du Valais, se trouvaient nécessairement impliqués avec l'empire, la France, l'Italie et la Suisse, mirent le cardinal sur un théâtre qu'il avait longtemps ambitionné, où l'évêque trouvait moins d'occasion de déployer son activité que le diplomate, et qui convenait parfaitement à l'habileté, au talent et à la finesse du prélat. Partout il savait entretenir des relations utiles, se créer des amis dévoués; il était instruit de tout et se permettait bien des choses. Diplomate aussi prudent que disert, d'une activité infatigable, d'un crédit incontesté, il fut l'âme des entreprises des puissances confédérées contre la France. Dans la guerre du Milanais il fit des prodiges, en tirant du sol de la Suisse des armées destinées à l'Espagne et au duc de Milan. Cependant peu à peu l'opinion publique se tourna contre lui, surtout dans le Valais; ses compatriotes le prirent en haine et l'obligèrent à se retirer à Rome, où il assista encore à l'élection d'Adrien VI, après lequel il réunit le plus de suffrages, et mourut quelque temps après, le 30 septembre 1522. Il fut inhumé dans l'église *dell' Anima.*

La réforme avait éclaté. Elle se fit sentir bientôt par une sourde agitation dans le Valais, où Thomas Blatter, un des amis d'Érasme, de Zwingle et de Myconius, commença à répandre les doctrines nouvelles, que propageaient de leur côté maîtres et élèves, à leur retour des universités et des écoles de Lausanne, de Genève, de Zurich, de Bâle ou de Berne. Toutefois le peuple des vallées du Rhône était trop séparé

du reste du monde, trop simple dans ses mœurs, et trop dévoué à l'ancienne foi catholique, pour offrir aux nouvelles idées beaucoup de matières inflammables.

Le Valais conclut, dès 1528, avec la Savoie et les cantons primitifs, une alliance ayant pour but le maintien de la religion catholique, alliance qu'il renouvela à plusieurs reprises; ce qui nous explique pourquoi nous voyons les Valaisans combattre à côté des Suisses des cantons primitifs à Kappel, et être aux premiers rangs dans l'attaque des Zwingliens sur le Gubel.

La réforme se trouva, dans le bas Valais, en face d'un adversaire résolu, l'abbé de Saint-Maurice; dans le haut Valais, en face d'un vigoureux peuple de montagnards, et partout en face de l'infatigable activité de l'évêque *Adrien de Riedmatten*, qui non-seulement guérit les maux que l'administration du cardinal Schinner avait causés au pays, mais conserva au peuple l'héritage précieux de ses ancêtres, la foi catholique. Ce véritable père de la patrie fut universellement regretté; il mourut le 17 mars 1548.

Les Capucins rendirent également de grands services dans ces temps critiques. Ils avaient été introduits dans le Valais et d'autres parties de la Suisse par les soins tout particuliers de S. Charles Borromée. Ils s'établirent à Saint-Maurice dès 1585 ; en 1602 ils se rendirent à Sion, et leurs missions soutinrent partout la fidélité du peuple et du clergé. Ainsi préparés de longue main, les Valaisans de tous rangs se réunirent en masse, le 24 juillet 1603, dans une vaste plaine, près de Sion, afin de prendre sur la question religieuse des résolutions décisives et applicables à tout le pays. Le résultat de l'assemblée était attendu avec anxiété, d'un côté par l'Espagne et les cantons catholiques, d'un autre côté par les Grisons et les cantons réformés. La balance inclina d'une manière incontestable en faveur des Catholiques ; on accorda aux réformés un délai de deux mois pour revenir à la foi catholique ou pour abandonner le pays.

A peine les luttes religieuses étaient-elles apaisées qu'éclata la guerre des autorités civiles des sept cantons contre les évêques, au sujet des droits de souveraineté. Le bailli de Saint-Maurice tenait son pouvoir du peuple; l'évêque en appelait à la donation *Caroline*. *Adrien II de Riedmatten*, se tenant éloigné de ces contestations purement politiques, tâcha de réaliser la réforme dans l'Église du Valais, conformément aux décrets du concile de Trente, rétablit la discipline ecclésiastique parmi le clergé et le peuple, et fut pour tous un modèle de zèle et de vertus apostoliques († 7 octobre 1613).

Son successeur *Hildebrand Jost*, fils d'un maître d'école, ami intime du saint évêque de Genève, François de Sales, qui l'assista à son sacre (25 janvier 1614), passa vingt-cinq années dans de perpétuelles discussions avec la noblesse et les autorités cantonales pour maintenir les droits de son Église et les priviléges de son pouvoir temporel, et donna, comme son prédécesseur, l'exemple de la mortification la plus rigoureuse et de la piété la plus édifiante. L'évêque de Genève lui avait rendu le plus beau des témoignages lorsque, apprenant son élévation au siége de Sion il s'était écrié, plein de joie : « Je vous rends grâces, ô mon Dieu, de n'avoir pas permis que la lumière s'éteignît dans Sion ! »

Les agitations politiques continuèrent jusqu'en 1640. A partir de cette époque, jusqu'en 1790, le Valais demeura dans une paix profonde. Les questions politiques furent vidées de fait, en ce sens que les deux partis, le chapitre d'un côté, le peuple de l'autre, exer-

cèrent les uns et les autres leurs droits à chaque nouvelle élection, et que les évêques laissèrent aller, au point de vue de leurs priviléges temporels, ce qu'ils ne purent empêcher. Aussi les droits de souveraineté de l'évêque s'affaiblirent-ils de plus en plus, jusqu'au moment où un décret du Directoire de la République française les abolit complétement, en 1798.

Trois évêques du nom d'Adrien de Riedmatten (III, IV, V) glorifièrent encore par leur sagesse et leur vertu, de 1640 à 1701, le siége de Sion. Ils fondèrent des établissements d'instruction publique, des écoles populaires, afin d'éloigner la jeunesse valaisane des écoles réformées et des influences protestantes du pays de Vaud, de Berne et de Genève, et de leur opposer les armes de la science. Les huit évêques qui leur succédèrent furent également exemplaires; ils appartenaient aux plus nobles et plus anciennes familles du pays, aux Blatter, Roten, Zenriessen et de Preux. Pierre-Joseph de Preux, élu le 8 janvier 1843, fut sacré le 30 janvier 1844. C'était, à partir de S. Théodore, le 86e évêque dans la série non interrompue des évêques d'Octodurum et de Sion. L'incorporation du Valais à l'empire français, décrétée le 26 décembre 1810 par Napoléon, maintint le siége de Sion et les monastères du Simplon et du Saint-Bernard. Il était réservé aux prétendus patriotes qui prirent les rênes du gouvernement après la malheureuse guerre du Sonderbund, en 1847, de porter une main sacrilége sur ces antiques et pieuses fondations et de les détruire.

II. Nous avons dit plus haut que Sion fut autrefois et successivement subordonnée aux métropoles de Milan de Lyon, de Vienne et de la Tarantaise. A dater de l'épiscopat du cardinal-évêque Schinner Sion fut sous la juridiction immédiate du Saint-Siége.

Le chapitre se compose de 24 chanoines; comme il n'y a que 12 prébendes, les 12 autres chanoines sont en même temps curés de diverses paroisses. Il y a 4 dignitaires : le doyen de Sion, le doyen de Sainte-Valérie (résidence de l'évêque), le custode et le chantre de la cathédrale. En 1744 un grand séminaire fut fondé à Gérunden; il fut transféré en 1817 à Sion, au château de Sainte-Valérie.

Le diocèse de Sion renferme tout le Valais, à l'exception de la paroisse de Saint-Guigulphe, dans le bas Valais, qui est incorporée à l'évêché d'Annecy (aujourd'hui département de la Haute-Savoie). Le diocèse de Sion s'étend au canton de Vaud sur les districts de l'Aigle et d'Ormont, jusqu'à Villeneuve. Dans ces deux districts il y a 8 paroisses catholiques : l'Aigle, Belmont, Bex, Messet, Ollon, Ormont, Noville et Yvorne. Le diocèse compte 185 prêtres séculiers, 11 districts, en tout 103 paroisses, dont 21 appartiennent à des couvents, savoir : 18 aux chanoines réguliers de Saint-Maurice et 3 aux dignitaires de ce couvent. Le Valais renferme 81,559 habitants, dont 463 protestants, 81,096 Catholiques, non compris ceux du pays de Vaud, qui appartiennent au diocèse de Sion.

La plus ancienne abbaye du diocèse de Sion et de toute la Suisse est celle de Saint-Maurice (*abbatia Agaunensis*), dont S. Théodore fut en quelque sorte le fondateur, en 360, comme nous l'avons dit. Les premiers moines furent consacrés, outre le service divin célébré près du tombeau des martyrs de la légion Thébaine, aux travaux manuels; mais, lorsque Sigismond, roi de Bourgogne, eut richement doté l'abbaye, les Pères du synode de Saint-Maurice imposèrent aux chanoines le chant du chœur, qui devait être célébré sans interruption, nuit et jour, et jusqu'en 478 l'abbé fut en même temps

évêque d'*Octodurum* (Martigny). La piété des grands enrichit Saint-Maurice; les donations abondèrent de jour en jour. Sous Louis le Débonnaire les moines, déjà dégénérés, furent chassés, et un chapitre de 30 chanoines fut érigé à leur place, avec l'assentiment du Pape Eugène II (820). Ces chanoines s'étant relâchés à leur tour, avec le cours du temps, Amédée III, comte de Savoie, transforma, en 1128, le chapitre de chanoines séculiers en un chapitre de chanoines réguliers de Saint-Augustin. Théodoric, roi de Bourgogne (596-613), fonda, non loin de Saint-Maurice, un couvent de religieuses de Saint-Martin, qui ne subsista pas longtemps.

L'*hospice du grand Saint-Bernard* fut fondé en 962 par S. Bernard de Menthon et confié à l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin. Le sommet élevé du grand Saint-Bernard avait été antérieurement habité par de pieux solitaires; car on rencontre, en 730, un Vulgarius, abbé du mont Jupiter. En 815 Hermann, grand-aumônier du mont Jupiter, est élu évêque de Lausanne. Ce célèbre couvent a offert une généreuse hospitalité à une foule de Papes, d'empereurs, de princes, de seigneurs, de guerriers, de pèlerins, de riches et de pauvres; les moines, guidés par l'admirable instinct de leurs chiens, ont sauvé une multitude de voyageurs ensevelis sous la masse des avalanches (en 1845, trois Pères, à la recherche des voyageurs, tombèrent dans un abîme).

Ces services de tous genres valurent au monastère des donations nombreuses, la protection de tous les gouvernements, la faveur spéciale de l'empereur Napoléon, qui unit au couvent l'hôpital du Simplon et l'abbaye de Saint-Maurice. Il fallut les héros du radicalisme moderne de la Suisse pour rester insensibles aux souvenirs du passé, aux sentiments de justice et d'humanité qui sont de tous les temps; après la guerre du Sonderbund, en 1847, le monastère du grand Saint-Bernard fut aboli, avec toutes les autres institutions monastiques du Valais.

Le digne prieur du couvent, Fillinz, adressa en vain une protestation aux gouvernements chrétiens et aux peuples de l'Europe. « Il y a neuf siècles, dit le noble prélat, le grand Saint-Bernard était un sanctuaire païen, un refuge de brigands, lorsqu'un héros de la charité chrétienne se hasarda à pénétrer dans cette caverne de voleurs, renversa les idoles et leur culte, planta sur les ruines du temple de Jupiter Penninus la croix du Sauveur, fonda un hospice destiné aux pèlerins et aux voyageurs. Cet admirable institut de saint Bernard de Menthon répandit depuis le dixième siècle ses bienfaits sur la contrée; les moines remplirent perpétuellement leurs devoirs de charité envers le prochain, vaquèrent au culte du Seigneur, et l'hospice du grand Saint-Bernard subsista quand tout autour de lui, de près et de loin, on vit s'écrouler les empires les plus florissants et les institutions les plus solides. Napoléon lui-même, quoique peu favorable aux couvents, respecta celui du grand Saint-Bernard et affranchit du service militaire les jeunes gens qui se destinaient au soulagement de leurs frères dans l'hospice. Il était réservé aux temps modernes de porter une main impie sur cet hospice consacré à toutes les nations, à toutes les religions. Les commissaires des cantons suisses, MM. Druey de Vaud, Franchini du Tessin, Frei de Bâle et Delarageaz de Vaud, ne rougirent pas de mettre strictement à exécution la mission dont ils étaient chargés. Ils gravirent la montagne, brisèrent les portes à coups de pioche, en firent de même à l'hospice de Martigny, refuge des frères vieux

et infirmes. Ils ne rougirent pas de dire aux moines, en joignant l'insulte à la violence, qu'on ne les chasserait pas et ne les empêcherait pas d'exercer l'hospitalité, tandis qu'on confisquait tous les revenus de l'hospice et prohibait toutes les offrandes en nature. — Nous faisons connaître publiquement, dit le prieur en terminant, cet acte de spoliation, afin que l'Europe puisse apprécier à leur juste valeur les gens qui régissent actuellement la Suisse. »

Les Capucins, avons-nous dit, s'étaient établis dans le Valais en 1601, grâce à l'intervention de S. Charles Borromée et d'après les ordres du Pape Clément VIII. Ils furent chargés d'abord du couvent de Saint-Laurent, près de Saint-Maurice; en 1628 ils vinrent s'établir à Sion, en 1640 à Brigg. Les couvents de Capucins furent abolis sous l'Empire, en 1812, et rétablis en 1814. Les Pères de la Société de Jésus se fixèrent dans le Valais, à la demande des Capucins, pour y diriger des établissements d'éducation secondaire. Ils demeurèrent d'abord dans diverses maisons, entre autres dans le couvent de Gérunden, jusqu'au moment où MM. de Stokelper bâtirent, en 1662, le collége de Brigg. Ils ne s'établirent à Sion qu'en 1734. Ils furent chassés de ces deux établissements après l'abolition de l'ordre par Clément XIV, en 1771; ils continuèrent cependant à exercer leur ministère, sous le nom de Pères de la Foi, rentrèrent dans leurs anciens colléges après le rétablissement de leur ordre par Pie VII, en 1814, et rendirent de grands services au pays jusqu'au jour où l'esprit de liberté et de tolérance de la nouvelle Confédération helvétique leur interdit de séjourner dans leur patrie. Le couvent des Ursulines, qui existait à Brigg, où étaient élevées les jeunes filles du pays, ne trouva pas grâce devant les nouveaux maîtres du pouvoir. Il y a du reste, dans le diocèse de Sion, encore quelques maisons de Sœurs de Saint-Vincent de Paul et de Saint-Joseph, à Saint-Maurice, à Montheg, à Martigny. Les deux chapitres de Sainte-Valérie et de Sion dataient de 1177, du pontificat d'Alexandre III.

Les chevaliers de Malte, ceux de Saint-Jean de Jérusalem, ceux de l'hospice de Saint-Jacques du Simplon et de Saint-Jean de Salgesch avaient soin des hospices de pèlerins établis à Brigg, Visp, Martigny, Orsière. La plupart des paroisses avaient de pieuses confréries s'occupant des malades et des pauvres, instituées à l'instar des hospitaliers de Gui de Montpellier. Il y avait des Chartreux (1331), des Carmes, des Jésuites; il y eut des Trappistes de 1630 à 1838; un couvent d'Augustins à Fiers; de Bernardines, fondé en 1636, à Saint-Maurice, et plus tard à Colombey; les Trappistines, parmi lesquelles se trouvait une fille du prince de Condé, furent chassées en 1798.

Cf. Josias Simmler, 1574; *Valeria Christiana* de S. Brignet, chanoine de Sion, 1744; *Histoire du Valais*, par Boccard Mansin, 1844; *Histoire du Valais*, 1852, par Sigismond Furrer, provincial des Capucins.

SION (CONGRÉGATION DES RELIGIEUSES DE NOTRE-DAME DE).

La nature particulière, le but spécial et l'avenir de cette congrégation, approuvée par un décret du Saint-Siége en date du 8 septembre 1863, ne peuvent être bien compris si on ne connaît l'histoire même de ses pieux fondateurs, MM. Théodore et Alphonse Ratisbonne.

Marie-Louis-Joseph-Théodore RATISBONNE naquit à Strasbourg le 28 décembre 1802. Son aïeul paternel, Cerf-Beer de Médelsheim (1), connu en Al-

(1) Frère de Michel-Beer et de Mayer-Beer, et par conséquent oncle du célèbre Giacomo Mayerbeer, mort à Paris en mai 1864.

sace par le généreux usage qu'il faisait d'une immense fortune, avait obtenu du roi Louis XVI de grands priviléges et des lettres de noblesse, malgré la religion juive qu'il professait et malgré l'ilotisme dans lequel végétaient encore à cette époque ses coreligionnaires dans toute l'Europe. Son père, riche banquier établi en France depuis le commencement du siècle, président du consistoire israélite de Strasbourg, eut dix enfants (1) et perdit de bonne heure leur mère, femme éminente par les qualités du cœur et de l'esprit et par la grâce de sa personne.

(1) Nous nous arrêterons un instant sur la position sociale de cette maison, parce qu'elle explique et rend plus remarquable la vocation des fondateurs de Notre-Dame de Sion, choisis de Dieu au sein des familles les plus nombreuses et les plus opulentes du judaïsme moderne. Voici les noms de ces dix enfants, par ordre de naissance.

1. *Adolphe Ratisbonne*, banquier à Strasbourg, mort en 1859, eut cinq enfants : *Edmond*, devenu catholique, receveur général à Bourges ; *Louis*, collaborateur du *Journal des Débats*, habile et spirituel auteur d'une traduction en vers de *la Divine Comédie* du Dante et des *Comédies enfantines* ; mesdames Flore Singer, Élisa Worms de Romilly et Zélie Lalouel de Sourdeval, nièces et filles adoptives de M. Benoît Fould, frère aîné de M. Achille Fould, ministre des finances.

2. *Théodore*.

3. *Gustave* épousa mademoiselle Sciama, de Marseille, mort jeune, père de deux filles, mesdames Dupont de Metz et Bédarrides d'Aix.

4. *Zélie* épousa M. Worms de Romilly, intendant militaire, auteur d'une traduction estimée d'Horace, et mourut fort jeune, laissant un fils, Félix, uni à sa cousine Élisa Ratisbonne.

5. *Élisa* épousa le colonel Cerfbeer, ancien député, et mourut jeune.

6. *Henri*, propriétaire à Strasbourg.

7. *Achille*, banquier, président du consistoire israélite de Strasbourg, marié à une nièce des Rothschild de Francfort.

8. *Pauline*, mariée à M. Lipmann, adjoint du maire de Strasbourg.

9. *Alphonse*.

10. *Ernestine*, mariée à M. Beyfus de Francfort, neveu des Rothschild.

Théodore Ratisbonne reçut une éducation soignée et libérale et fut destiné à la carrière financière, comme tous les membres de sa famille. Il passa à cet effet plusieurs années dans la maison de banque de ses parents, MM. Fould, à Paris, et dans celle de son père, auquel il devait succéder. Toutefois il ne put prendre goût aux opérations de banque ; un travail mystérieux s'opérait au fond de sa conscience. Il vivait sans religion, mais de graves questions préoccupaient incessamment son esprit ; de profonds besoins, que ni les affaires ni les plaisirs ne pouvaient satisfaire, agitaient son cœur. Dans l'espoir de calmer cette soif de lumière il s'adressa aux adeptes de la franc-maçonnerie, à la philosophie du dix-huitième siècle, surtout aux ouvrages de Rousseau, de Voltaire et de Volney, dont on faisait grand bruit dans les premières années de la Restauration, dont on multipliait partout les images, dont on réimprimait les livres sous tous les formats, dont on évoquait les noms en toutes circonstances. L'Encyclopédie du dix-huitième siècle ne fut pas plus heureuse ni plus efficace que la franc-maçonnerie pour éclairer et fixer le jeune étudiant, qui cherchait la vérité dans la droiture de son cœur.

L'ardent travailleur n'était pas découragé. Captivé par l'amour de la science, il avait obtenu, non sans peine, la liberté d'abandonner les affaires et de vaquer uniquement à ses études littéraires. Celles-ci terminées, il se destina à la carrière du droit et prit ses grades à la Faculté de Strasbourg (1). C'était en 1822. On parlait beaucoup à cette époque d'un jeune professeur de philosophie, M. Bautain (2), dont le cours venait d'être suspendu par ordre d'un gouvernement justement ombrageux et susceptible, qui le trouvait

(1) Sa thèse de licencié, *sur le Mariage*, fut l'une des meilleures de l'année.

(2) *Voy.* BAUTAIN.

à la fois trop libéral dans sa tendance politique et pas assez orthodoxe dans sa direction religieuse. Le professeur, pour mettre à profit les loisirs qu'on lui faisait et demeurer en rapport avec la jeunesse académique, avait ouvert des cours particuliers de philosophie dans l'appartement qu'il occupait, au nº 7 de la rue de la Toussaint, maison devenue célèbre à Strasbourg et qui appartenait à mademoiselle Humann, sœur aînée du ministre des finances de ce nom (1). Au bout de quelques années d'études philosophiques Théodore Ratisbonne acheva son droit, fut reçu avocat à la cour royale de Colmar, puis fréquenta les cours de médecine de la Faculté de Strasbourg.

(1) *Mademoiselle Louise Humann*, fort jeune encore au moment où la révolution de 89 l'obligea de sortir du couvent, suivit en 1802, à Mayence, un de ses parents, nommé évêque de cette ville, l'abbé Colmar (*voy.* COLMAR). Après la mort de ce saint prélat, en 1818, elle revint à Strasbourg et y passa le reste de ses jours dans la retraite, la prière, l'étude et les bonnes œuvres. Elle mourut saintement en 1836. Cette femme, aussi humble qu'intelligente, aussi pieuse que savante et lettrée, exerça toute sa vie un empire extraordinaire sur les esprits qui l'approchaient. Une profonde connaissance des voies de Dieu, une dévotion simple et ardente, une volonté douce et ferme, de vastes lectures, un véritable génie philosophique, un charme magique dans la parole, le geste et le regard, lui attiraient les cœurs et les soumettaient à son invincible influence. M. Bautain, fervent adepte alors de la philosophie allemande, amené par hasard auprès de mademoiselle Humann, fut vaincu dès les premières entrevues, et dut, après Dieu, à mademoiselle Humann, le changement subit et radical qui se fit dans ses opinions, ses croyances et son enseignement. Cette influence incontestée continua à s'exercer non-seulement sur le philosophe converti, mais sur tous les jeunes hommes qui fréquentèrent ses cours particuliers, et qui, reçus dans le salon ou l'intimité de mademoiselle Humann, y trouvaient les lumières, les conseils, les encouragements pratiques qui donnaient une sanction aux conférences du philosophe et achevaient par les convictions du cœur ce que l'éloquence du jeune professeur avait ébauché dans leur esprit. C'est ainsi que furent amenés à l'Église, par la philosophie ou sans elle, mais tous par l'action salutaire de mademoiselle Humann, des hommes qui depuis ont, à des titres divers, bien mérité de l'Église, et parmi lesquels nous citerons, à la gloire de cette illustre femme chrétienne, qui ne voulut jamais être connue, outre M. Bautain :

1. L'éminent cardinal *de Bonnechose*, archevêque de Rouen, qui vécut dans son intimité depuis le moment où il quitta la magistrature, en 1830. (*Voir* pour la biographie de M. de Bonnechose l'article ROUEN, t. XX, p. 465.)

2. Le R. P. *Gratry*, qui vécut dans la même société de 1830 à 1840. *Voyez* GRATRY.

3. Le R. P. *Théod. Ratisbonne*, objet de la présente notice.

4. L'abbé *George-Adolphe Carl*, né à Strasbourg en septembre 1805, neveu de mademoiselle Humann, docteur ès lettres, docteur en médecine, directeur du collége de Juilly depuis 1846, chanoine honoraire de Meaux et de Strasbourg, un des prêtres les plus savants du clergé de France, philosophe et historien profond, philologue ingénieux et sûr, parlant avec chaleur, écrivant avec fermeté, homme remarquable à tous égards, et que ses amis regrettent de voir oublié dans une retraite où se consument, sans gloire pour lui et presque sans profit pour l'Église, un rare génie, un immense savoir et un dévouement infatigable.

5. Mgr *Jules Level*, licencié en droit, docteur en théologie, prélat de S. S. le Pape Pie IX, supérieur de Saint-Louis des Français à Rome, né en 1802 à Nancy, qui fit ses études de droit à Strasbourg, passa dans la société de la rue de la Toussaint de 1825 à 1842, prélat grave et désintéressé, dont les Français et les étrangers de distinction qui ont été à Rome depuis vingt ans ont tous connu et apprécié la distinction, la douceur, l'esprit sage et conciliant.

6. L'abbé *Nestor Level*, frère du précédent, né à Nancy en 1804, attaché au corps du colonel Fabvier durant l'expédition de Grèce, en 1820, prêtre en 1832, professeur au petit séminaire de Strasbourg, censeur au collége de Juilly, mort chapelain de Saint-Louis des Français, à Rome, en 1850.

7. Le baron *Adrien de Reinach-Wærth*, né à Strasbourg, chevalier de Malte, ordonné prêtre en 1834, mort à Constantinople des suites d'une maladie contractée au service des soldats campés devant Sébastopol. *Voyez* t. XI, p. 42, note 1.

8. L'abbé *Eugène de Régny*, né en 1804 à Gênes, dont le père mourut à Athènes, administrateur général des finances, sous la présidence de Capo d'Istria. Ordonné prêtre en 1830 à Strasbourg, professeur au petit séminaire, administrateur du collége de Juilly depuis 1842,

Convaincu de la vérité de l'Évangile, suffisamment éprouvé par l'énergie avec laquelle il avait repoussé les instances que lui avait faites sa famille pour l'unir à une jeune personne de Vienne, dont le nom, la famille, la fortune et les qualités l'avaient d'abord ébloui, sans pouvoir l'ébranler, il demanda et reçut le Baptême le samedi saint de l'année 1827.

Cependant sa conversion restait un mystère. Extérieurement il continuait à vivre comme par le passé, s'occupant activement, avec plusieurs de ses amis, du sort des Israélites, des progrès de leurs écoles, dont le consistoire lui avait confié l'inspection et la direction suprême; fondant en même temps une société d'encouragement pour le travail, destinée à arracher les enfants des pauvres Israélites à l'oisiveté et au triste négoce des Juifs d'Alsace, et la fondant sur des bases si solides, lui donnant des statuts, un règlement et une organisation si sages que, depuis près de quarante ans, cet institut continue l'œuvre commencée et répand ses bienfaits parmi les prolétaires israélites.

Théodore Ratisbonne n'était pas toutefois uniquement occupé d'œuvres extérieures; il continuait à cultiver la philosophie et la littérature et soumettait à la société académique de sa province un travail qui fut couronné et que le lauréat dédia à son père, président du consistoire israélite de Strasbourg (1). Ce fut le moment où il professa publiquement sa foi et lui rendit témoignage dans son épître dédicatoire. « Je ne « dois pas craindre de vous dédier cet « essai sur l'éducation morale, où j'ai « tâché de montrer que la doctrine « chrétienne peut seule élever l'homme « à la perfection dont il est capable. « C'est l'histoire du genre humain que « j'ai rapidement tracée; c'est aussi ma « propre histoire. Heureux que je suis « de ne plus me trouver en arrière de « dix-huit siècles dans la grande famille « des hommes, j'avais besoin de pro- « fesser publiquement ma foi; j'avais « besoin aussi de répondre à votre sol- « licitude par l'exposition franche des « motifs qui m'ont fait agir; j'avais be- « soin, enfin, de vous exprimer haute- « ment ma reconnaissance pour la con- « duite noble et vraiment paternelle « que vous avez tenue à mon égard « dans des circonstances délicates. Le « succès honorable que je viens d'obte- « nir me fournit l'heureuse occasion de « satisfaire à la fois à ces devoirs et à « ces besoins. Puisse ce gage de mon « amour et de mon respect filial vous « dédommager de quelques peines qui, « j'en suis certain, ne resteront point « stériles pour vous! Puissent les pères « israélites imiter la sagesse dont vous

pieux, modeste et instruit, l'abbé de Régny tient d'une origine toute méridionale un goût exquis pour les arts et une précieuse facilité de caractère, et de sa première carrière dans le monde une parfaite entente des affaires.

9. L'abbé *Jacques Mertian*, né à Strasbourg en 1806, d'une famille connue par son attachement à l'Église, ancien professeur au petit séminaire de Strasbourg, depuis 1844 curé de Juilly, d'une simplicité et d'un zèle tout évangéliques, consacrant sa vie et son patrimoine à ses paroissiens.

10. L'abbé *Isidore Goschler*, né à Strasbourg en 1804, devenu prêtre en 1830, directeur du collége de Juilly en 1842, traducteur du présent *Dictionnaire*.

Parmi les jeunes gens de mérite qui fréquentèrent assidûment les cours particuliers de M. Bautain durant les années 1824-27, et dont le nom a eu de la notoriété, nous pouvons citer: MM. *Édouard Verny*, homme de cœur et d'esprit, mort pasteur à Paris; *Eugène Lherminier*, maître des requêtes, professeur au Collége de France; *William Jerningham-Stafford*, minis tr plénipotentiaire d'Angleterre à Lima; *Jules Goschler*, chef de section aux archives de l'Empire, collaborateur infatigable de M. Thiers depuis près de trente ans; *Eugène Chevandier de Valdrome*, membre du Corps législatif.

(1) *Essai sur l'Éducation morale*, discours couronné par la Société des Sciences, Agriculture et Arts du Bas-Rhin, dans sa séance du 1er juillet 1828, Strasbourg, chez Février.

« avez donné un si bel exemple : *la « génération qui s'élève leur en fournira plus d'une occasion !* »

Le néophyte avait le pressentiment de sa destinée, et déjà tous ses travaux, ses efforts, ses pensées, ses sacrifices avaient pour but le retour de l'antique peuple de Dieu, le salut des brebis d'Israël.

Théodore Ratisbonne, après une longue lutte soutenue dans l'intérêt des œuvres auxquelles il s'était consacré, avait fini par rompre ostensiblement avec la synagogue. Assailli par les appréhensions, les reproches, les inquiétudes des Juifs, il avait fait convoquer par son père une séance extraordinaire du consistoire et des anciens. Résumant en peu de mots ce qu'il avait fait et ce qu'il aurait voulu entreprendre encore, il rappela aux Juifs leurs perpétuelles ingratitudes, il leur montra la nécessité d'une régénération réelle et foncière et l'inutilité d'une civilisation factice et plâtrée ; il finit en se démettant de toutes ses fonctions, se leva, et, secouant la poussière de ses pieds, il dit un adieu éternel à la synagogue... mais non aux enfants mêmes d'Israël, dont la régénération devait être la pensée et la préoccupation dominante de toute sa vie.

En même temps qu'il rompit avec la synagogue il quitta le monde, et, plus que jamais pénétré de la mission qu'il devait accomplir un jour dans l'Église, il profita de la bienveillance que l'évêque de Strasbourg, Mgr Le Pape de Trévern, lui avait témoignée en plusieurs circonstances, ainsi qu'à ses amis, pour se rendre à Molsheim, résidence du prélat, qui avait réuni une vingtaine de jeunes ecclésiastiques autour de lui pour leur faire achever leurs études théologiques sous ses yeux et sous la direction d'un sage et savant supérieur (1). Au bout de deux années d'études sérieuses et de retraite profonde l'abbé Ratisbonne fut ordonné prêtre le samedi des Quatre-Temps de décembre 1830, et peu après il entra dans l'exercice du saint ministère avec le titre de vicaire libre de la cathédrale de Strasbourg. Il y fonda un catéchisme de persévérance qui subsista depuis lors. Au commencement de l'année scolaire 1830-1831 l'évêque de Strasbourg confia la direction de son petit séminaire à M. Bautain et à ses amis, qui, ainsi que l'abbé Ratisbonne, poussés par le même esprit de dévouement à l'Église, étaient successivement entrés dans les Ordres, et acceptèrent, à la condition de les remplir gratuitement (1), les fonctions dont le digne prélat voulut bien les charger. Après quatre ans de travaux couronnés de succès, des difficultés suscitées surtout par la jalousie, et qu'un peu plus de prudence, de juste condescendance vis-à-vis de l'évêque auraient pu éviter, firent changer, à la rentrée de l'année scolaire 1834-1835, l'administration du petit séminaire.

Durant les loisirs que laissèrent à l'abbé Ratisbonne les années qui s'écoulèrent entre sa sortie du petit séminaire de Strasbourg et son départ pour Paris, en 1840, il continua à se livrer à l'enseignement de la jeunesse dans une grande école primaire, fondée par lui et ses amis, dirigée par l'abbé de Régny, fréquentée par les enfants des

(1) Ce supérieur fut d'abord l'abbé *Specht*, qui devint plus tard supérieur du grand séminaire, où il mourut, puis le vénerable abbé *Raess*, aujourd'hui évêque de Strasbourg.

(1) Le personnel du petit séminaire fut alors composé comme il suit : M. *Bautain*, supérieur; M. *Carl*, directeur ; M. *Goschler*, professeur de philosophie; MM. *de Bonnechose* et *Gratry*, professeurs de rhétorique; M. *Jules Level*, administrateur-économe; MM. *Ratisbonne, de Régny, Nestor Level, Mertian, de Garsignies* (mort évêque de Soissons), *Mabile* (évêque actuel de Versailles), professeurs d'humanités et de grammaire, etc.

principales familles de la ville, qu'il instruisait et charmait par sa parole douce autant que spirituelle, et surtout par de ravissantes fables, de touchantes paraboles qu'il improvisait en dictant à ses élèves leur exercice d'orthographe. En même temps il ramassait et élaborait les matériaux d'une *Histoire de S. Bernard et de son siècle*, en 2 vol., qui parut à Paris en 1840 et dont on publie en ce moment la 6e édition (1). Ce livre, traduit en plusieurs langues, et deux fois en allemand, valut à l'auteur un Bref des plus flatteurs de Sa Sainteté Grégoire XVI, en date du 8 juillet 1842, et la nomination de chevalier de l'ordre de Saint-Sylvestre (2). En 1840 de notables changements s'opérèrent dans la petite société qui avait vécu unie et laborieuse, dans la retraite et le silence, à Strasbourg, après sa sortie du petit séminaire. L'abbé de Bonnechose, qui se trouvait momentanément à Paris, entra en relations avec MM. de Scorbiac et de Salinis, alors directeurs du collége de Juilly, et négocia avec eux l'acquisition de leur établissement au nom de M. Bautain et de ses amis. Le contrat signé, toute la société quitta Strasbourg avec l'autorisation de l'évêque et l'assentiment de l'évêque de Meaux, Mgr Allou, et s'établit dans l'ancien collége des Oratoriens, sauf l'abbé Gratry, nommé directeur du collége Stanislas à Paris, et l'abbé Ratisbonne, que son attrait pour le ministère des âmes et sa vocation spéciale pour la prédication retinrent à Paris, où il fut attaché à l'église de Notre-Dame des Victoires en qualité de sous-directeur de l'archiconfrérie du Sacré-Cœur de Marie.

Pendant que l'abbé Ratisbonne secondait merveilleusement dans son saint ministère le respectable curé de Notre-Dame des Victoires, l'abbé Desgenettes, un événement merveilleux se passait à Rome et venait fixer les incertitudes qui avaient pu régner jusqu'alors sur la manière dont Dieu entendait que l'abbé Ratisbonne accomplît sa mission à l'égard des Juifs.

Il avait laissé à Strasbourg son plus jeune frère, *Alphonse* Ratisbonne, né le 1er mai 1814, qui avait par conséquent 26 ans lorsque l'abbé Ratisbonne quitta définitivement sa ville natale pour se fixer à Paris. Après avoir terminé ses études au collége royal, Alphonse s'était destiné aux affaires de la maison de son père, qui avait alors pour chef M. Louis Ratisbonne, son oncle, président du consistoire israélite depuis la mort de l'ancien président. Alphonse n'avait conservé aucun rapport avec son frère Théodore, dont il considérait la conversion comme une inexplicable folie. Il était au moment de contracter un mariage, qui répondait à tous ses vœux, avec une de ses cousines Mlle Flore Ratisbonne. Cependant l'âge trop tendre de la jeune fiancée, qui n'avait que seize ans, fit retarder l'union. Alphonse dut en attendant entreprendre un voyage d'agrément, utile en même temps à sa santé délicate. Il se décida à se rendre à Naples, à passer l'hiver à Malte et à revenir par l'Orient. Il prit des lettres pour Constantinople et partit vers la fin de novembre 1841, devant être de retour au commencement de l'été suivant. Il s'embarqua en effet à Marseille, passa un mois à Naples, et de là vint à Rome, le 6 janvier 1842, jour de l'Épi-

(1) Chez Poussielgue, rue Cassette, Paris, 1864. 2 vol. in-8°.

(2) Le Bref porte : « Nous savons parfaitement quelles sont les nobles qualités qui ornent votre esprit et votre cœur, et combien vous avez cultivé les lettres et les sciences, surtout la science sacrée. Nous connaissons l'intégrité de votre vie, la gravité de vos mœurs, les fruits de votre piété, votre zèle pour la religion, qualités qui se sont particulièrement manifestées dans l'*Histoire de S. Bernard* que vous avez mise au jour, et que vous avez écrite avec autant de talent que de sagacité. »

phanie. Ici nous laissons le voyageur continuer lui-même le récit de son séjour, raconter la grâce merveilleuse dont il y devint l'objet et toutes les circonstances qui accompagnèrent un événement dont Rome entière fut témoin. Il s'exprime en ces termes dans une lettre adressée au vénérable abbé Desgenettes :

« Rome ne me fit point, au premier abord, l'impression que j'espérais. J'avais d'ailleurs si peu de jours à donner à cette excursion improvisée que je me hâtais de dévorer en quelque sorte toutes les ruines anciennes et modernes que la ville offre à l'avidité d'un touriste. Je les entassais pêle-mêle dans mon imagination et sur mon journal. Je visitais avec une monotone admiration les galeries, les cirques, les églises, les catacombes, les innombrables magnificences de Rome. J'étais accompagné le plus souvent d'un Anglais et d'un valet de place. Je ne sais à quelle religion ils appartenaient, car ni l'un ni l'autre ne se déclarèrent Chrétiens dans les églises, et, si je ne me trompe, je m'y conduisais avec plus de respect que les deux autres.

« Le 8 janvier, au milieu de mes courses, j'entends une voix qui m'appelle dans la rue; c'était un ami d'enfance, Gustave de Bussière. J'étais heureux de cette rencontre, car mon isolement me pesait. Nous allâmes dîner chez le père de mon ami, et dans cette douce société j'éprouvai quelque chose de cette joie qu'on ressent sur une terre étrangère en retrouvant les vivants souvenirs du pays natal.

« En entrant dans le salon, M. Théodore de Bussière (1), le fils aîné de cette honorable famille, le quittait. Je ne connaissais point personnellement le baron Théodore, mais je savais qu'il était l'ami de mon frère, son homonyme; je savais qu'il avait abandonné le protestantisme pour se faire catholique; c'en était assez pour m'inspirer une profonde antipathie. Il me semblait qu'il éprouvait à mon égard le même sentiment.

« Cependant, comme M. Théodore de Bussière s'était fait connaître par les voyages en Orient et en Sicile qu'il avait publiés, j'étais bien aise, avant d'entreprendre les mêmes courses, de lui demander quelques indications, et, soit par ce motif, soit par simple politesse, je lui exprimai mon intention de lui faire ma visite. Il me fit une réponse de bon goût, et ajouta qu'il venait de recevoir des lettres de l'abbé Ratisbonne et qu'il m'indiquerait la nouvelle adresse de mon frère. « Je la recevrai volontiers, lui dis-je, quoique je n'en use point. »

« Nous en demeurâmes là, et, en me séparant de lui, je murmurais en moi-même de la nécessité où je m'étais engagé de faire une visite inutile et de perdre un temps dont j'étais avare.

« Je continuai à courir dans Rome tout le long du jour, sauf deux heures que je passais le matin avec Gustave et le repos que je prenais à la fin du jour au spectacle ou en soirée. Mes entretiens avec Gustave étaient animés; car, entre deux camarades de pension, les moindres souvenirs fournissent d'intarissables sujets de rire et de causeries. Mais il était zélé protestant et enthousiaste comme le sont les piétistes d'Alsace. Il me vantait la supériorité de sa secte sur toutes les autres sectes chrétiennes, et cherchait à me convertir, ce qui m'amusait beaucoup, car je croyais que

(1) Le vicomte Théodore de Bussière, ancien secrétaire d'ambassade à Londres et à Vienne, chargé d'affaires de France à Carlsruhe, gendre de M. Humann, auteur d'un grand nombre d'ouvrages historiques recommandables par une érudition solide et un esprit excellent, tels que *les Sept Basiliques de Rome*, *la Guerre des Paysans*, *la Vie de S. Vincent de Paul*, etc., a, depuis qu'il est retiré des affaires, consacre sa vie aux bonnes œuvres.

les Catholiques seuls avaient la manie du prosélytisme. Je ripostais ordinairement par des plaisanteries; mais une fois, pour le consoler de ses vaines tentatives, je lui promis que, si jamais l'envie me prenait de me convertir, je me ferais piétiste. Je lui en donnai l'assurance, et à son tour il me fit une promesse, celle de venir assister aux fêtes de mon mariage au mois d'août. Ses instances pour me retenir à Rome furent inutiles. D'autres amis, MM. Edmond Humann et Alfred de Lotzbeck, s'étaient joints à lui pour me déterminer à passer le carnaval à Rome; mais je ne pus m'y décider, je craignais de déplaire à ma fiancée, et l'on m'attendait à Naples, d'où nous devions partir le 20 janvier.

« Je mis donc à profit les dernières heures de mon séjour à Rome pour achever mes courses. Je me rendis au Capitole et visitai l'église de l'*Ara Cœli*. L'aspect imposant de cette église, les chants solennels qui retentissaient dans sa vaste enceinte et les souvenirs historiques éveillés en moi par le sol même que je foulais aux pieds, toutes ces choses firent sur moi une impression profonde. J'étais ému, pénétré, transporté, et mon valet de place, s'apercevant de mon trouble, me dit, en me regardant froidement, que plus d'une fois il avait remarqué cette émotion dans les étrangers qui visitent l'*Ara Cœli*.

« En descendant du Capitole mon cicérone me fit traverser le Ghetto (quartier des Juifs). Là je ressentis une émotion toute différente; c'était de la pitié et de l'indignation. « Quoi! me disais-je à la vue de ce spectacle de misère, est-ce donc là cette charité de Rome qu'on proclame si haut? » Je frissonnais d'horreur, et je me demandais si, pour avoir tué un seul homme il y a dix-huit siècles, un peuple tout entier méritait un traitement si barbare et des préventions si interminables!... Hélas! je ne connaissais pas alors ce seul homme, et j'ignorais le cri sanguinaire que ce peuple avait poussé..., cri que je n'ose répéter ici et que je ne veux pas redire. J'aime mieux me rappeler cet autre cri exhalé sur la croix : *Pardonnez-leur, ô mon Dieu, car ils ne savent ce qu'ils font!*

« Je rendis compte à ma famille de ce que j'avais vu et ressenti. Je me souviens d'avoir écrit que j'aimais mieux être parmi les opprimés que dans le camp des oppresseurs. Je retournai au Capitole, où l'on se donnait beaucoup de mouvement à l'*Ara Cœli* pour une cérémonie du lendemain. Je m'enquis du but de tant de préparatifs; on me répondit qu'on disposait la cérémonie du Baptême de deux Juifs, MM. Constantini d'Ancône. Je ne saurais exprimer l'indignation qui me saisit à ces paroles, et quand mon guide me demanda si je voulais y assister : « Moi! m'écriai-je, assister à de pareilles infamies! Non, non; je ne pourrais m'empêcher de me précipiter sur les baptisants et les baptisés! »

« Je dois dire, sans crainte d'exagérer, que jamais de ma vie je n'avais été plus aigri contre le Christianisme que depuis la vue du Ghetto. Je ne tarissais pas en moqueries et en blasphèmes.

« Cependant j'avais des visites de congé à faire, et celle du baron de Bussière me revenait toujours à l'esprit comme une malencontreuse obligation que je m'étais gratuitement imposée. Très-heureusement je n'avais pas demandé son adresse, et cette circonstance me paraissait déterminante. J'étais enchanté d'avoir une excuse pour ne point effectuer ma promesse.

« C'était le 15, et j'allai retenir ma place aux voitures de Naples; mon départ était arrêté pour le 17, à trois heures du matin. Il me restait deux

jours, je les employai à de nouvelles courses. Mais, en sortant d'un magasin de librairie où j'avais vu quelques ouvrages sur Constantinople, je rencontre un domestique de M. de Bussière père; il me salue et m'aborde. Je lui demande l'adresse de M. Théodore de Bussière; il me répond avec l'accent alsacien : « Piazza Nicosia, n° 38. »

« Il me fallut donc, bon gré mal gré, faire cette visite, et cependant je résistai vingt fois encore. Enfin je me décide en traçant un *p. p. c.* sur ma carte.

« Je cherchai cette place Nicosia, et après bien des détours et des circuits j'arrive au n° 38. C'était précisément la porte à côté du bureau des diligences où j'avais pris ma place le même jour. J'avais fait bien du chemin pour arriver au point d'où j'étais parti; itinéraire de plus d'une existence humaine! Mais, du même point où je me trouvais alors, j'allais repartir encore une fois pour faire un tout autre chemin.

« Mon entrée chez M. de Bussière me causa de l'humeur, car le domestique, au lieu de prendre ma carte, que je tenais en main, m'annonça et m'introduisit au salon. Je déguisai ma contrariété tant bien que mal, sous les formes du sourire, et j'allai m'asseoir auprès de madame la baronne de Bussière, qui se trouvait entourée de ses petites-filles (1), gracieuses et douces comme les anges de Raphaël. La conversation, d'abord vague et légère, ne tarda point à se colorer de toute la passion avec laquelle je racontais mes impressions de Rome.

« Je regardais le baron de Bussière comme un dévot, dans le sens malveillant qu'on donne à ce terme, et j'étais fort aise d'avoir l'occasion de le tympaniser à propos de l'état des Juifs romains. Cela me soulageait; mais ces griefs placèrent la conversation sur le terrain religieux. M. de Bussière me parla des grandeurs du Catholicisme; je répondis par des ironies et des imputations que j'avais lues ou entendues si souvent; encore imposai-je un frein à ma verve impie par respect pour madame de Bussière et pour la foi des jeunes enfants qui jouaient à côté de nous. « Enfin, me dit M. de Bussière, puisque vous détestez la superstition et que vous professez des doctrines si libérales, puisque vous êtes un esprit fort si éclairé, auriez-vous le courage de vous soumettre à une épreuve bien innocente? — Quelle épreuve? — Ce serait de porter sur vous un objet que je vais vous donner. Voici : c'est un médaillon de la sainte Vierge. Cela vous paraît bien ridicule, n'est-ce pas? Mais, quant à moi, j'attache une grande valeur à cette médaille. »

« La proposition, je l'avoue, m'étonna par sa puérile singularité. Je ne m'attendais pas à cette chute. Mon premier mouvement fut de rire en haussant les épaules; mais la pensée me vint que cette scène fournirait un délicieux chapitre à mes impressions de voyage, et je consentis à prendre la médaille comme une pièce de conviction que j'offrirais à ma fiancée. Aussitôt dit, aussitôt fait. On me passe la médaille au cou, non sans peine, car le nœud était trop court et le cordon ne passait pas. Enfin, à force de tirer, j'avais la médaille sur ma poitrine et je m'écriai avec un éclat de rire : « Me voici catholique, apostolique et romain! »

« C'était le démon qui prophétisait par ma bouche.

« M. de Bussière triomphait naïvement de sa victoire et voulut en emporter tous les avantages.

« Maintenant, me dit-il, il faut compléter l'épreuve. Il s'agit de réciter le matin et le soir le *Memorare*, prière très-courte et très-efficace, que saint Bernard adressa à la Vierge Marie. —

(1) Aujourd'hui Mme la comtesse *Georgina de Sugny* et Mme la comtesse *Marie de Leusse*.

Qu'est-ce que votre *Memorare?* m'écriai-je ; laissons ces sottises ! » Car, en ce moment, je sentais toute mon animosité se renouveler en moi. Le nom de saint Bernard me rappelait mon frère, qui avait écrit l'histoire de ce saint, ouvrage que je n'avais jamais voulu lire, et ce souvenir réveillait à son tour tous mes ressentiments contre le prosélytisme, le jésuitisme et ceux que j'appelais tartufes et apostats.

« Je priai donc M. de Bussière d'en rester là, et, tout en me moquant de lui, je regrettais de n'avoir pas moi-même une prière hébraïque à lui offrir, pour que la partie fût égale ; mais je n'en avais point et n'en connaissais point.

« Cependant mon interlocuteur insista ; il me dit qu'en refusant de réciter cette courte prière je rendais l'épreuve nulle, et que je prouvais par cela même la réalité de l'obstination volontaire qu'on reproche aux Juifs.

« Je ne voulus point attacher trop d'importance à la chose, et je dis : « Soit ! je vous promets de réciter cette prière ; si elle ne me fait pas de bien, du moins ne me fera-t-elle pas de mal ! » Et M. de Bussière alla la chercher en m'invitant à la copier. J'y consentis, « à la condition, lui répondis-je, que je vous remettrai ma copie et que je garderai votre original. » Ma pensée était d'enrichir mes notes de cette nouvelle pièce justificative.

« Nous étions donc parfaitement satisfaits l'un et l'autre ; notre causerie, en définitive, m'avait paru bizarre, et elle m'amusa. Nous nous séparâmes, et j'allai passer la soirée au spectacle, où j'oubliai la médaille et le *Memorare*. Mais, en rentrant chez moi, je trouvai un billet de M. de Bussière, qui était venu me rendre ma visite et m'invitait à le revoir avant mon départ. J'avais à lui restituer son *Memorare*, et, devant partir le lendemain, je fis mes malles et mes préparatifs, puis je me mis à copier la prière, qui était conçue en ces propres termes :

« Souvenez-vous, ô très-pieuse Vierge Marie, qu'on n'a jamais ouï dire qu'aucun de ceux qui ont eu recours à votre protection, imploré votre secours et demandé votre suffrage, ait été abandonné. Plein d'une pareille confiance, je viens, ô Vierge des vierges ! me jeter entre vos bras, et, gémissant sous le poids de mes péchés, je me prosterne à vos pieds... O Mère du Verbe, ne dédaignez pas mes prières, mais écoutez-les favorablement et les exaucez ! »

« J'avais copié machinalement ces paroles de saint Bernard, sans presque aucune attention. J'étais fatigué, l'heure était avancée, et j'avais besoin de prendre du repos.

« Le lendemain, 16 janvier, je fis signer mon passe-port et achevai les dispositions du départ ; mais, chemin faisant, je redisais sans cesse les paroles du *Memorare*. Comment donc, ô mon Dieu, ces paroles s'étaient-elles si vivement, si intimement emparées de mon esprit? Je ne pouvais m'en défendre ; elles me revenaient sans cesse ; je les répétais continuellement, comme ces airs de musique qui vous poursuivent, qui vous impatientent, et qu'on fredonne malgré soi et quelque effort qu'on fasse.

« Vers onze heures je me rendis chez M. de Bussière pour lui rapporter son inextricable prière. Je lui parlai de mon voyage d'Orient, et il me fournit d'excellents renseignements.

« Mais, s'écria-t-il tout d'un coup, il est étrange que vous quittiez Rome dans un moment où tout le monde vient assister aux pompes de Saint-Pierre. Peut-être ne reviendrez-vous jamais, et vous regretteriez d'avoir manqué une occasion que tant d'autres viennent chercher avec une si avide curiosité. »

« Je lui répondis que j'avais pris et payé ma place, que déjà j'en avais donné avis à ma famille, que des lettres

m'attendaient à Palerme, qu'enfin il était trop tard pour changer mes dispositions, et que décidément je partirais.

« Ce colloque fut interrompu par l'arrivée du facteur, qui apportait à M. de Bussière une lettre de l'abbé Ratisbonne. Il m'en donna connaissance; je la lus, mais sans aucun intérêt, car il n'était question dans cette lettre que d'un ouvrage religieux que M. de Bussière faisait imprimer à Paris. Mon frère ignorait d'ailleurs que je fusse à Rome. Cet épisode inattendu devait abréger ma visite; car je fuyais même le souvenir de mon frère.

« Cependant, par une influence incompréhensible, je me décidai à prolonger mon séjour à Rome. J'accordai aux instances d'un homme que je connaissais à peine ce que j'avais obstinément refusé à mes amis et à mes camarades les plus intimes.

« Quelle était donc, ô mon Dieu! cette impulsion irrésistible qui me faisait faire ce que je ne voulais pas? N'était-ce pas la même qui de Strasbourg me poussait en Italie, de Naples me poussait à Rome, malgré ma détermination d'aller en Sicile? la même qui, à Rome, à l'heure de mon départ, me forçait de faire la visite qui me répugnait tandis que je ne trouvais plus le temps de faire aucune de celles que j'aimais? O conduite providentielle! Il y a donc une mystérieuse influence qui accompagne l'homme sur la route de la vie! J'avais reçu à ma naissance le nom de Tobie avec celui d'Alphonse. J'oubliai mon premier nom; mais l'ange invisible ne l'oublia point. C'était là le véritable ami que le Ciel m'avait envoyé; mais je ne le connaissais pas. Hélas! il y a tant de Tobies dans le monde qui ne connaissent point ce guide céleste et qui résistent à sa voix!

« Mon intention n'était pas de passer le carnaval à Rome, mais je voulais voir le Pape, et M. de Bussière m'avait assuré que je le verrais au premier jour à Saint-Pierre. Nous allâmes faire quelques courses ensemble. Nos conversations avaient pour objet tout ce qui frappait nos regards, tantôt un monument, tantôt un tableau, tantôt les mœurs du pays, et à ces divers sujets se mêlaient toujours les questions religieuses. M. de Bussière les amenait si naïvement, y insistait avec une ardeur si vive, que plus d'une fois, dans le secret de ma pensée, je me disais que, si quelque chose pouvait éloigner un homme de la religion, c'était l'insistance même qu'on mettait à le convertir.

« Ma gaieté naturelle me portait à rire des choses les plus graves, et aux étincelles de mes plaisanteries se joignait le feu infernal des blasphèmes auxquels je n'ose penser aujourd'hui, tellement j'en suis effrayé.

« Et cependant M. de Bussière, tout en exprimant sa douleur, demeurait calme et indulgent. Il me dit même une fois : « Malgré vos emportements, j'ai la conviction qu'un jour vous serez chrétien; car il y a en vous un fonds de droiture qui me rassure et me persuade que vous serez éclairé, dût pour cela le Seigneur vous envoyer un ange du ciel.

« — A la bonne heure, lui répondis-je, car autrement la chose serait difficile. »

« En passant devant la *Scala santa* M. de Bussière se prit d'enthousiasme; il se leva dans sa voiture, et, se découvrant la tête, il s'écria avec feu : « Salut, saint Escalier! Voici un pécheur qui vous montera un jour à genoux! »

« Exprimer ce que produisit sur moi ce mouvement inattendu, cet honneur extraordinaire rendu à un *escalier*, serait chose impossible. J'en riais comme d'une action tout à fait insensée, et quand plus tard nous traversâmes la délicieuse villa Volkonski, dont les jardins éternellement fleuris sont entrecoupés par les aqueducs de Néron, j'é-

levai la voix à mon tour, et je m'écriai, en parodiant la première exclamation : « Salut, vraies merveilles de Dieu! C'est devant vous qu'il faut se prosterner, et non pas devant un escalier! »

« Ces promenades en voiture se renouvelèrent les deux jours suivants et durèrent une ou deux heures. Le mercredi 19 je revis encore M. de Bussière, mais il semblait triste et abattu. Je me retirai par discrétion, sans lui demander la cause de son chagrin. Je ne l'appris que le lendemain, à midi, dans l'église de Saint-André *delle Fratte*.

« Je devais partir le 22, car j'avais de nouveau retenu ma place pour Naples. Les préoccupations de M. de Bussière avaient diminué son ardeur prosélytique, et je pensais qu'il avait oublié sa médaille miraculeuse, tandis que moi je murmurais toujours avec une inconcevable impatience l'invocation perpétuelle de saint Bernard.

« Cependant, au milieu de la nuit du 19 au 20, je me réveillai en sursaut ; je voyais fixée devant moi une grande croix noire d'une forme particulière et sans Christ. Je fis des efforts pour chasser cette image ; mais je ne pouvais l'éviter, et je la retrouvais toujours devant moi, de quelque côté que je me tournasse. Je ne pourrais dire combien de temps dura cette lutte. Je me rendormis, et le lendemain, à mon réveil, je n'y pensais plus.

« J'avais à écrire plusieurs lettres, et je me rappelle que l'une d'elles, adressée à la jeune sœur de ma fiancée, se terminait par ces mots : *Que Dieu vous garde !...* Depuis, j'ai reçu une lettre de ma fiancée, sous la même date du 20 janvier, et, par une singulière coïncidence, cette lettre finissait par les mêmes mots : *Que Dieu vous garde !* Ce jour-là était en effet sous la garde de Dieu !...

« Toutefois, si quelqu'un m'avait dit dans la matinée de ce jour : *Tu t'es levé juif et tu te coucheras chrétien !* si quelqu'un m'avait dit cela, je l'aurais regardé comme le plus fou des hommes.

« Le jeudi 20 janvier, après avoir déjeuné à l'hôtel et porté moi-même mes lettres à la poste, j'allai chez mon ami Gustave, le piétiste, qui était revenu de la chasse, excursion qui l'avait éloigné pendant quelques jours.

« Il était fort étonné de me retrouver à Rome. Je lui en expliquai le motif : c'était l'envie de voir le Pape.

« Mais je partirai sans le voir, lui dis-je, car il n'a pas assisté aux cérémonies de la Chaire de S. Pierre, où l'on m'avait fait espérer qu'il se trouverait. »

« Gustave me consola ironiquement en me parlant d'une autre cérémonie tout à fait curieuse qui devait avoir lieu, je crois, à Sainte-Marie-Majeure. Il s'agissait de la bénédiction des animaux. Et sur cela assaut de calembours et de quolibets, tels qu'on peut se les figurer entre un juif et un protestant.

« Nous nous séparâmes vers onze heures, après nous être donné rendez-vous au lendemain ; car nous dûmes aller examiner ensemble un tableau de notre compatriote, le baron de Lotzbeck. Je me rendis dans un café sur la place d'Espagne pour y parcourir les journaux, et je m'y trouvais à peine quand M. Edmond Humann, le fils du ministre des finances, vint se placer à côté de moi, et nous causâmes très-joyeusement sur Paris, les arts et la politique. Bientôt un autre ami m'aborde ; c'était un protestant, M. Alfred de Lotzbeck, avec lequel j'eus une conversation plus futile encore ; nous parlâmes de chasse, de plaisirs, des réjouissances du carnaval, de la soirée brillante qu'avait donnée la veille le duc de Torlonia. Les fêtes de mon mariage ne pouvaient être oubliées ; j'y invitai M. de Lotzbeck, qui me promit positivement d'y assister.

« Si, en ce moment (car il était midi), un troisième interlocuteur s'était approché de moi et m'avait dit : « Alphonse, dans un quart d'heure tu adoreras Jésus-Christ, ton Dieu et ton Sauveur, et tu seras prosterné devant une pauvre église, et tu te frapperas la poitrine au pied d'un prêtre, dans un couvent de Jésuites, où tu passeras le carnaval pour te préparer au Baptême, prêt à t'immoler pour la foi catholique; et tu renonceras au monde, à ses pompes, à ses plaisirs, à ta fortune, à tes espérances, à ton avenir; et, s'il le faut, tu renonceras encore à ta fiancée, à l'affection de ta famille, à l'estime de tes amis, à l'attachement des Juifs..... et tu n'aspireras plus qu'à suivre Jésus-Christ et à porter sa croix jusqu'à la mort..... » je dis que, si quelque prophète m'avait fait une semblable prédiction, je n'aurais jugé qu'un seul homme plus insensé que lui, c'eût été l'homme qui aurait cru à la possibilité d'une telle extravagance.

« Et cependant c'est cette folie qui fait aujourd'hui ma sagesse et mon bonheur.

« En sortant du café je rencontre la voiture de M. Théodore de Bussière. Elle s'arrête, et je fus invité à y monter pour une partie de promenade. Le temps était magnifique, et j'acceptai avec plaisir. Mais M. de Bussière me demanda la permission de s'arrêter quelques minutes à l'église Saint-André *delle Fratte*, qui se trouvait presque à côté de nous, pour une commission qu'il avait à remplir. Il me proposa de l'attendre dans la voiture; je préférai sortir pour voir cette église. On y faisait des préparatifs funéraires, et je m'informai du nom du défunt qui y devait recevoir les derniers honneurs. M. de Bussière me répondit : « C'est un de mes bons amis, le comte de La Ferronnays; sa mort subite, ajouta-t-il, est la cause de cette tristesse que vous avez dû remarquer en moi depuis deux jours. »

« Je ne connaissais pas M. de La Ferronnays; je ne l'avais jamais vu, et je n'éprouvai d'autre impression que celle d'une peine assez vague, qu'on ressent toujours à la nouvelle d'une mort subite. M. de Bussière me quitta pour aller retenir une tribune destinée à la famille du défunt. « Ne vous impatientez pas, me dit-il en montant au cloître, ce sera l'affaire de dix minutes. »

« L'église de Saint-André est petite, pauvre et déserte... Je crois y avoir été à peu près seul... Aucun objet d'art n'y attirait mon attention; je promenais machinalement mes regards autour de moi sans m'arrêter à aucune pensée... Bientôt... je ne vis plus rien... ou plutôt, ô mon Dieu! je vis une seule chose!!!

« Comment serait-il possible d'en parler? Oh! non, la parole humaine ne doit point exprimer ce qui est inexprimable; toute description, quelque sublime qu'elle puisse être, ne serait qu'une profanation de l'ineffable vérité.

« J'étais là, prosterné, baigné dans les larmes, le cœur hors de moi-même, quand M. de Bussière me rappela à la vie.

« Je ne pouvais répondre à ses questions précipitées; mais enfin je saisis la médaille que j'avais laissée sur ma poitrine; je baisai avec effusion l'image de la Vierge rayonnante de grâces... Oh! c'était bien elle!

« Je ne savais où j'étais; je ne savais si j'étais Alphonse ou un autre; j'éprouvais un si total changement que je me croyais un autre moi-même... Je cherchais à me retrouver, et je ne me retrouvais pas... La joie la plus ardente éclata au fond de mon âme; je ne pus parler; je ne voulais rien révéler; je sentais en moi quelque chose de solennel et de sacré qui me fit demander un prêtre... On m'y conduisit, et ce n'est qu'après en avoir reçu l'ordre positif

que je parlai selon qu'il m'était possible, à genoux et le cœur tremblant.

« Mes premiers mots furent des paroles de reconnaissance pour M. de La Ferronnays et pour l'Archiconfrérie de Notre-Dame-des-Victoires. Je savais d'une manière certaine que M. de La Ferronnays avait prié pour moi (1), mais je ne saurais dire comment je l'ai su, pas plus que je ne pourrais rendre compte des vérités dont j'avais acquis la foi et la connaissance. Tout ce que je puis dire, c'est qu'au moment du geste le bandeau tomba de mes yeux; non pas un seul bandeau, mais toute la multitude de bandeaux qui m'avaient enveloppé disparurent successivement et rapidement comme la neige, et la boue, et la glace, sous l'action d'un brûlant soleil.

« Je sortais d'un tombeau, d'un abîme de ténèbres, et j'étais vivant, parfaitement vivant... mais je pleurais ! Je voyais au fond de l'abîme les misères extrêmes d'où j'avais été tiré par une miséricorde infinie; je frissonnais à la vue de toutes mes iniquités, et j'étais stupéfait, attendri d'admiration et de reconnaissance... Je pensais à mon frère avec une indicible joie; mais à mes larmes d'amour se mêlèrent des larmes de pitié. Hélas ! tant d'hommes descendent tranquillement dans cet abîme, les yeux fermés par l'orgueil ou l'insouciance... ils y descendent, ils s'engloutissent tout vivants dans ces horribles ténèbres..... Et ma famille, ma fiancée, mes pauvres sœurs !!! Oh ! déchirante anxiété ! c'est à vous que je pensais, ô vous que j'aime ! c'est à vous que je donnais mes premières prières... Ne lèverez-vous pas les yeux vers le Sauveur du monde, dont le sang a effacé le péché originel ! Oh ! que l'empreinte de cette souillure est hideuse ! Elle rend complétement méconnaissable la créature faite à l'image de Dieu.

« On me demande comment j'ai appris ces vérités, puisqu'il est avéré que jamais je n'ouvris un livre de religion, que jamais je ne lus une seule page de la Bible, et que le dogme du péché originel, totalement oublié ou nié par les Juifs de nos jours, n'avait jamais occupé un instant ma pensée ; je doute même d'en avoir connu le nom. Comment donc suis-je arrivé à cette connaissance ? Je ne saurais le dire. Tout ce que je sais, c'est qu'en entrant à l'église j'ignorais tout et qu'en sortant je voyais clair. Je ne puis expliquer ce changement que par la comparaison d'un homme qu'on réveillerait d'un profond sommeil, ou bien par l'analogie d'un aveugle-né qui tout à coup verrait le jour ; il voit, mais il ne peut définir la lumière qui l'éclaire et au sein de laquelle il contemple les objets de son admiration. Si l'on ne peut expliquer la lumière physique, comment pourrait-on expliquer une lumière qui, au fond, n'est que la vérité elle-même ? Je crois rester dans le vrai en disant que je n'avais nulle science de la lettre, mais que j'entrevoyais le sens et l'esprit des dogmes. Je sentais ces choses plus que je ne les voyais, et je les sentais par les effets inexprimables qu'elles produisirent en moi. Tout se passait au dedans de moi, et ces impressions, mille fois plus rapides que la pensée, mille fois plus profondes que la réflexion, n'avaient pas seulement ému mon âme, mais elles l'avaient retournée et dirigée dans un autre sens, vers un autre but et dans une nouvelle vie.

« Je m'explique mal ; mais, quoi

(1) On sait que M. le comte de La Ferronnays, après avoir édifié Rome par ses vertus et par la piété qui éclata dans les dernières années de sa vie, mourut subitement le 17 janvier 1842. La veille il avait dîné chez le prince Borghèse, où M. de Bussière recommanda le jeune Israélite aux prières de M. de La Ferronnays, qui témoigna le plus vif intérêt pour cette conversion.

qu'il en soit de ce langage inexact et incomplet, le fait positif est que je me trouvais en quelque sorte comme un être nu, comme une table rase... Le monde n'était plus rien pour moi; les préventions contre le Christianisme n'existaient plus; les préjugés de mon enfance ne laissaient plus la moindre trace; l'amour de mon Dieu avait tellement pris la place de tout autre amour que ma fiancée elle-même m'apparaissait sous un nouveau point de vue. Je l'aimais comme on aimerait un objet que Dieu tient entre ses mains, comme un don précieux qui fait aimer encore davantage le donateur.

« Je conjurai mon confesseur, le R. P. de Villefort, et M. de Bussière de garder un secret inviolable sur ce qui m'était arrivé. Je voulus m'ensevelir au couvent des Trappistes pour ne plus m'occuper que des choses éternelles; et, je l'avoue, je pensais aussi que dans ma famille et parmi mes amis on me croirait fou, qu'on me tournerait en ridicule, et qu'ainsi mieux vaudrait échapper entièrement au monde, à ses propos et à ses jugements.

« Cependant les supérieurs ecclésiastiques me montrèrent que le ridicule, les injures et les faux jugements faisaient partie du calice d'un vrai Chrétien; ils m'engagèrent à boire ce calice, et m'avertirent que Jésus-Christ avait annoncé à ses disciples des souffrances, des tourments et des supplices. Ces graves paroles, loin de me décourager, enflammèrent ma joie intérieure; je me sentais prêt à tout, et je sollicitais vivement le Baptême. On voulut le retarder. « Mais, quoi! m'écriai-je, les Juifs qui entendirent la prédication des Apôtres furent immédiatement baptisés, et vous voulez m'ajourner, après que j'ai entendu la Reine des Apôtres! » Mes émotions, mes désirs véhéments, mes supplications touchèrent les hommes charitables qui m'avaient recueilli, et l'on me fit la promesse, à jamais bienheureuse, du Baptême.

« Je ne pouvais presque pas attendre le jour fixé pour la réalisation de cette promesse tellement je me voyais difforme devant Dieu! Et cependant que de bonté, que de charité ne m'a-t-on pas témoigné pendant les jours de ma préparation! J'étais entré au couvent des Pères Jésuites pour vivre dans la retraite sous la direction du R. P. de Villefort, qui nourrissait mon âme de tout ce que la parole divine a de plus suave et de plus onctueux. Cet homme de Dieu n'est pas un homme, c'est un cœur, c'est une personnification de la céleste charité! Mais à peine avais-je les yeux ouverts que je découvris autour de moi bien d'autres hommes du même genre, dont le monde ne se doute pas. Mon Dieu! que de bonté, que de délicatesse et de grâce dans le cœur de ces vrais Chrétiens! Tous les soirs, pendant ma retraite, le vénérable supérieur général des Jésuites (1) venait lui-même jusqu'à moi et versait dans mon âme un baume du Ciel. Il me disait quelques mots, et ces mots semblaient s'ouvrir et grandir en moi à mesure que je les écoutais, et ils me remplissaient de joie, de lumière et de vie!

« Le 31 janvier arriva enfin; ce ne sont plus quelques âmes, mais toute une multitude d'âmes pieuses et charitables qui m'enveloppèrent en quelque sorte de tendresse et de sympathie! Combien je voudrais les connaître et les remercier! Puissent-elles toujours prier pour moi comme je prie pour elles!

« O Rome, quelle grâce j'ai trouvée dans ton sein!

« La Mère de mon Sauveur avait tout disposé d'avance, car elle avait fait venir là un prêtre français pour me parler ma langue maternelle au moment solennel du Baptême: c'est M. Dupanloup (2),

(1) Le R. P. Roothan.

(2) L'illustre évêque d'Orléans.

dont le souvenir se rattachera toute ma vie aux émotions les plus vives que j'aie éprouvées. Heureux ceux qui l'ont entendu! car les échos de cette puissante parole, qu'on a répétée plus tard, ne rendront jamais l'effet de la parole elle-même. Oh! oui, je sentais qu'elle était inspirée par celle-là même qui faisait l'objet du discours. »

Le Baptême eut lieu dans l'église du Jésu et fut administré par le vicaire général du Pape, le cardinal Patrizzi, le lundi 31 janvier; le néophyte était assisté par le R. P. de Villefort, qui l'avait préparé, et le baron Théodore de Bussière, son parrain, qui lui donna les noms de *Marie-Alphonse*. Après le Baptême le néophyte fut confirmé et fit sa première communion.

Cette conversion fut bientôt connue dans le monde catholique. Le miracle par lequel elle s'était opérée fut, conformément aux prescriptions du concile de Trente, juridiquement examiné, par ordre du cardinal Patrizzi, et le résultat de l'enquête fut constaté dans le document authentique suivant :

« Au nom de Dieu. Amen.

« En l'an du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ 1842, l'an 12 du règne de Sa Sainteté Grégoire XVI, le 3 du mois de juin;

« En présence de S. Ém. le cardinal Patrizzi, vicaire général de S. S. dans la ville de Rome, Ordinaire de la justice de Rome et de son district, est comparu l'honorable M. François Anivetti, promoteur fiscal du tribunal du vicariat, chargé spécialement par S. Ém. le cardinal-vicaire de rechercher et d'interroger les témoins relatifs à la vérité et à la sincérité de la conversion miraculeuse par laquelle Marie-Alphonse Ratisbonne, âgé de vingt-huit ans, né à Strasbourg et momentanément à Rome, passa du judaïsme à la religion catholique, et qui s'opéra par l'intervention de la T.-S. Vierge. M. Anivetti déclare qu'il s'est acquitté avec joie de l'affaire dont il a été chargé, et qu'il l'a poursuivie avec autant de zèle et de soin qu'il l'a pu; il déclare qu'il a entendu à ce sujet neuf témoins, qui ont répondu avec toute la sincérité possible aux questions qu'il leur a juridiquement posées, et qu'ils ont montré une merveilleuse unanimité, tant sur le fait essentiel que sur les conséquences de l'événement miraculeux objet de l'enquête. C'est pourquoi il affirme que, dans sa conviction, on ne peut rien demander de plus pour reconnaître dans ce fait le caractère d'un véritable miracle; que, néanmoins, il a soumis toute l'affaire au jugement de Son Éminence, afin que, d'après la vue et l'examen des actes, des interrogatoires et des documents, il pût prononcer la sentence qu'il jugerait convenable dans le Seigneur.

« En conséquence, après avoir entendu ce rapport, avoir examiné la marche du procès, les dépositions des témoins, leurs réponses et leurs assertions, et les avoir mûrement pesées, après avoir en outre consulté les théologiens et d'autres hommes pieux, comme le prescrit le concile de Trente, dans la 25e session, sur l'invocation, le culte des saints, de leurs reliques et des saintes images, S. Ém. le cardinal-vicaire de Rome a dit, déclaré et positivement décidé qu'il est pleinement certain et hors de doute que le Dieu grand et bon a, grâce à l'intervention de la T.-S. Vierge Marie, par la conversion subite et complète de Marie-Alphonse Ratisbonne du judaïsme au Christianisme, opéré un *vrai et grand miracle*. Et parce qu'il est de la gloire de Dieu que ses œuvres soient révélées et publiées (1), Son Éminence a gracieusement autorisé, pour la plus grande gloire de Dieu et pour favoriser la dé-

(1) *Tob.*, 12, 7.

votion des fidèles envers la très-sainte Vierge Marie, que le rapport relatif à ce *grand miracle* fût imprimé, publié et répandu autant que possible, déclarant qu'il est digne de foi.

« Donné au palais de S. Ém. le cardinal-vicaire de la Ville et Ordinaire, les jour, mois et an que dessus.

« C., *Cardinal-Vicaire.*

« Camille DIAMETTA, *notaire.*

« Conforme à l'original.

« JOSEPH, *chanoine.*

« PARNASSI, *notaire* (1). »

Celui qui avait été l'objet de cette grâce se sentit vivement pressé, dès les premiers instants où il ouvrit les yeux à la lumière, de propager la connaissance de la vérité parmi les Israélites. Il communiqua cette inspiration à son frère, à Paris, le conjura de faire l'acquisition d'une maison pour y élever les enfants israélites, afin de leur procurer, avec l'assentiment de leurs parents, le bienfait de la régénération et de l'éducation chrétiennes.

Une œuvre de ce genre parut d'abord extraordinaire à tous égards. Néanmoins l'abbé Théodore Ratisbonne ne voulut point la rejeter sans avoir consulté Dieu. S'adressant à la glorieuse Fille de David, il lui dit avec une foi confiante : « Si c'est vous, ô Marie ! qui voulez cette œuvre, et qui avez inspiré cette pensée à mon frère, faites-le connaître par un signe; envoyez-moi un enfant, un seul enfant d'Israël, et ce sera, à mes yeux, comme une marque de votre intervention ! »

Le signe ne se fit pas attendre.

Le même jour il reçut une lettre de M. l'abbé Aladel, supérieur des Lazaristes de Paris, qui l'informait qu'une dame israélite, dangereusement malade, désirait, avant de mourir, confier ses deux jeunes filles à des mains chrétiennes. Ce fut avec une émotion profonde qu'il répondit à l'appel de cette femme respectable.

Il eut avec elle quelques entretiens graves, lui montrant, par l'Écriture, que Jésus-Christ est le Messie, l'unique Rédempteur sans lequel il n'y a point de salut; que le Christianisme, loin de constituer une autre religion que celle des Juifs, n'était que l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament, et que la foi catholique épanouissait la foi d'Israël dans tout l'univers, selon les promesses faites à Abraham et aux patriarches : *Toutes les nations de la terre seront bénies en Celui qui sortira de vous* (1).

Le voile tomba des yeux de cette digne mère de famille; elle demanda le Baptême, et, peu de jours après, elle mourut en bénissant les noms de Jésus et de Marie. Sa tombe fut comme la pierre sainte d'un nouveau sanctuaire.

La semaine n'était pas encore écoulée qu'une autre dame israélite, frappée du récit de la conversion qui s'était accomplie à Rome, vint trouver l'abbé Ratisbonne. Elle lui confia ses trois enfants, qui, avec les deux premières, formèrent le noyau du catéchuménat.

Plusieurs autres jeunes filles israélites, amenées par leurs propres parents, augmentèrent successivement le bercail. Elles s'attiraient les unes les autres en se communiquant les douces consolations que leur procurait l'instruction chrétienne. La plupart de ces enfants furent provisoirement placées à l'ouvroir de la *Providence* (2), dirigé, avec un admirable dévouement, par

(1) La chapelle de l'église de Saint-André *delle Fratte*, où s'est opérée la conversion de M. A. Ratisbonne, s'appelle à Rome la chapelle du miracle. Un tableau placé sur l'autel rappelle l'événement, dont la mémoire est solennellement célébrée chaque année le 20 janvier.

(1) *Genèse*, 22, 18.

(2) Rue Plumet, à Paris, où MM. Ratisbonne ont fait bâtir à leurs frais une vaste chapelle.

les Sœurs de Saint-Vincent de Paul.

Ces prémices se développaient à vue d'œil sous la protection de la miséricordieuse Mère du Sauveur ; le moment était venu d'organiser l'œuvre, de la consolider et de lui donner une vie propre.

Mais alors se présenta une sérieuse difficulté. L'abbé Ratisbonne se demandait quelles seraient les servantes de Dieu, les mères spirituelles qui s'intéresseraient spécialement au salut des Juifs ; qui prieraient avec persévérance pour ces restes de l'ancien peuple de Dieu ; qui se dévoueraient à l'enseignement des catéchumènes, à l'éducation des néophytes, aux soins de tant d'enfants nouvellement nés à l'Église. Les congrégations religieuses existantes, ayant chacune leur but marqué, leur sphère d'activité distincte, et ne pouvant d'ailleurs s'écarter des limites de leurs attributions, ne semblaient pas s'adapter aux conditions de l'œuvre naissante, dont les éléments réclamaient une culture particulière. Sur ce point l'avenir ne s'était pas encore dévoilé, et aucune lumière, aucune indication n'avait éclairci une question si importante.

C'était à Rome que la première pensée de l'œuvre avait jailli ; c'était aussi là qu'elle devait recevoir sa consécration.

A cette époque, au mois de juin 1842, l'abbé Ratisbonne se rendit à Rome avec M. Théodore Desgenettes, le vénérable curé de Notre-Dame des Victoires. Dès son arrivée il se mit aux pieds du souverain Pontife Grégoire XVI, et, après lui avoir exposé ce que la divine Providence avait fait, il se sentit encouragé à demander au Saint-Père la mission spéciale de travailler à la conversion des brebis dispersées du troupeau d'Israël. Le Vicaire de Jésus-Christ, digne successeur de l'Apôtre des Juifs, daigna accueillir ce vœu, et, levant ses deux mains sur la tête du missionnaire, il lui donna, avec effusion de charité, la bénédiction apostolique.

La grâce émanée du siége de Saint-Pierre produisit immédiatement ses fruits. Les conversions se multiplièrent par des voies merveilleuses, et en même temps le cœur de Marie, source de toute sollicitude maternelle, mit au cœur de quelques pieuses Chrétiennes la pensée de se réunir pour travailler à leur propre sanctification et se consacrer principalement à la régénération des Juifs.

Animées d'une sainte et vive confiance, elles rassemblèrent autour d'elles les âmes déjà conquises ; elles en admirent d'autres et posèrent les fondements d'un premier établissement.

C'était au mois de Marie 1843.

A mesure que les brebis de cette bergerie croissaient en nombre le Seigneur augmentait aussi les instruments de leur salut. Des âmes choisies de Dieu se joignirent aux premières fondatrices, et toutes ensemble, unies dans un même esprit et dans les mêmes sentiments, s'appliquèrent, sous les auspices de Marie, à l'organisation et à l'extension de leur communauté naissante.

Au commencement de l'année 1845 la première maison ne suffisait déjà plus ; on fit l'acquisition d'une maison plus vaste (1), dont le régime intérieur prit graduellement la forme, la règle, les traditions de la vie religieuse, et la nouvelle famille se plaça dès lors sous

(1) C'était le n° 11 de la rue du Regard. Il fut cédé plus tard par le P. Ratisbonne au P. Pététot, qui, conjointement avec le P. Gratry, y fonda l'Oratoire, reconnu plus tard par le Pape Pie IX, et la congrégation de Notre-Dame de Sion alla s'établir rue Notre-Dame des Champs, où se trouvent aujourd'hui un magnifique couvent, un pensionnat, un catéchuménat, un néophytat, un orphelinat, une maison de retraite pour les dames, une immense chapelle, etc.

le patronage de *Notre-Dame de Sion.*

De puissantes sympathies vinrent la fortifier. Mgr Affre, le saint archevêque de Paris, touché du bien qui s'accomplissait dans la maison de Sion, lui accorda une chapelle où lui-même administra plusieurs fois les sacrements de Baptême et de Confirmation. Mgr Sibour, son vénéré successeur, ajouta de nouveaux témoignages à ceux du prélat martyr. D'autres princes de l'Église, le cardinal Fornari, nonce de Sa Sainteté; le cardinal Giraud, archevêque de Cambrai; le cardinal Donnet, archevêque de Bordeaux; le patriarche de Jérusalem; plus tard l'éminent cardinal Morlot, archevêque de Paris, le cardinal de Bonnechose et un grand nombre d'autres prélats voulurent visiter et bénir le bercail des néophytes.

A ces hautes faveurs vint s'ajouter la plus précieuse de toutes; le souverain Pontife Pie IX, informé des résultats obtenus par la communauté de Notre-Dame de Sion, lui adressa un Bref en date du 15 janvier 1847 et lui concéda de nombreuses indulgences. Puis, ouvrant derechef les trésors de l'Église et donnant cours à sa bienveillance paternelle, il daigna y associer les fidèles qui apporteraient leur concours à l'œuvre.

La bénédiction du Vicaire de Jésus-Christ tomba comme une rosée féconde sur la montagne de Sion et fit mûrir des moissons de plus en plus abondantes. Les jeunes néophytes se présentèrent par centaines (1). On vit des familles entières, touchées de la transformation que le Christianisme avait opérée dans quelques-uns de leurs membres, demander l'instruction et le baptême, et la séve chrétienne, circulant à travers les branches et les rameaux de ces familles nombreuses, remonta des petits enfants jusqu'à leurs parents octogénaires.

Ces grâces ne s'arrêtèrent pas aux Juifs; elles se répandirent également sur des schismatiques et des hérétiques. Plusieurs protestants, parmi lesquels on pourrait citer des noms illustres, notamment le dernier membre existant de la famille du réformateur de Genève, le D[r] Calvin et sa fille, rentrèrent dans le sein de l'unité catholique dans la chapelle de Notre-Dame de Sion.

La congrégation des religieuses de Notre-Dame de Sion, que la main de Dieu avait fait naître miraculeusement, en quelque sorte, prit désormais une consistance et des accroissements remarquables.

Les règles de cette congrégation, telles qu'elles furent approuvées par le Saint-Siége, tendent à unir ensemble les conditions de la vie active et de la vie contemplative, afin de reproduire, autant que possible, dans une même famille religieuse, l'esprit de Marthe et de Marie. Le noviciat est de deux ans, après lesquels les religieuses se consacrent au Seigneur par les vœux simples de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Ces vœux sont annuels pendant les cinq premières années. Après cette période ils sont renouvelés pour cinq ans. Enfin, après dix ans de persévérance, non compris le noviciat, les vœux peuvent être professés à perpétuité.

Le but principal de cet institut est, comme nous l'avons dit, de *seconder la grâce divine dans la grande œuvre de la conversion des Juifs.*

C'est en effet un phénomène presque inouï dans les annales de l'Église, depuis le premier siècle de l'ère chrétienne, que le mouvement général qui se manifeste parmi les Juifs répandus dans les diverses contrées du monde. Leur contact avec les Chrétiens, depuis que la Providence a permis que les bar-

(1) La publication de ce registre des Baptêmes conférés à Notre-Dame de Sion serait d'un haut intérêt; on comprend les motifs qui imposent la plus grande réserve.

rières sociales fussent renversées, a eu pour effet de dissoudre les derniers vestiges de leur nationalité et de les mêler à la vie de la société chrétienne, en sorte qu'ils se trouvent enveloppés et comme envahis de tous côtés par l'atmosphère vivifiante du Christianisme.

En effet la synagogue n'est plus aujourd'hui ce qu'elle était il y a vingt ou trente ans. Dépouillée de ses préventions et renonçant à ses rites séculaires, elle a couvert sa nudité en empruntant quelques lambeaux aux divers cultes chrétiens. Les observances de la Loi sont tombées en désuétude; les traditions talmudiques sont inconnues à la génération nouvelle; l'administration du judaïsme, calquée sur celle du protestantisme, n'est plus qu'une espèce de constitution civile qui varie et se transforme au gré des gouvernements.

Quand on compare cet étrange mouvement du judaïsme moderne avec l'immobilité où il est demeuré depuis plus de dix-huit siècles, ne peut-on pas constater quelque dessein providentiel sur les restes de Jacob?

L'Évangile, comme le soleil, a fait le tour du monde; il s'est graduellement manifesté à toutes les nations assises dans les ombres de la mort, et d'un pôle à l'autre les hérauts apostoliques ont porté les annonces du salut. Jamais le zèle des missionnaires ne se déploya avec plus de puissance et d'universalité.

Et, chose remarquable qui ne s'était pas vue dans les siècles passés, aujourd'hui les femmes elles-mêmes, d'innombrables servantes de Dieu, messagères de la charité, se répandent sur tous les points du globe et font bénir partout le nom de Jésus avec le nom de Marie. L'Évangile achève ses conquêtes, en même temps que les découvertes modernes rapprochent les distances et mettent les peuples en communication instantanée les uns avec les autres. C'est un nouvel ordre de choses qui commence. Il faut se rappeler, en ces graves conjonctures, la parole sortie de la bouche de Jésus-Christ: *Jérusalem sera foulée aux pieds jusqu'à ce que le temps de la gentilité soit accompli* (1); parole commentée par saint Paul quand il explique aux Romains de quelle sorte le salut, sorti des Juifs, doit retourner aux Juifs.

Cependant, à dater de 1855, la congrégation de Notre-Dame de Sion prit de remarquables développements parmi les épreuves les plus crucifiantes. Les vocations religieuses se multiplièrent à tel point que l'on commença à fonder des pensionnats pour les jeunes Chrétiennes, et ces institutions, complétement distinctes et séparées des catéchuménats, procurèrent des ressources qui permirent aussi de fonder des orphelinats et des écoles pour les pauvres. Le pensionnat de Paris, institué dans la maison-mère (2), prit une extension rapide, et, grâce à une vaste propriété qui fut offerte à la congrégation (3), un autre pensionnat se forma à Grandbourg, dans le diocèse de Versailles, et peu après on put y joindre un ouvroir, avec une école gratuite pour les enfants de la commune.

A cette même époque l'œuvre s'étendit hors de France, et, par un dessein particulier de Dieu, elle s'implanta tout d'abord en Terre-Sainte. Une première colonie de filles de Sion trouva auprès du vénérable patriarche de Jérusalem, Mgr Valerga, un accueil sympathique, et, surmontant les difficultés qui semblaient contredire toutes les espérances, elle forma une humble institution de charité. La bénédiction divine la rendit fructueuse; car en peu d'années le nombre des jeunes filles arabes s'y multiplia, et parmi elles se

(1) *Luc*, 21, 24.
(2) Rue Notre-Dame-des-Champs.
(3) Par M. Revenaz (à Beauvoir), près de Grandbourg.

trouvaient des Juives et des Musulmanes.

Mais l'habitation provisoire ne répondait point aux besoins d'une communauté. Déjà deux religieuses avaient payé de leur vie la carrière d'abnégation qu'elles avaient embrassée. Il était urgent, selon les conseils de Mgr le patriarche, de s'établir d'une manière définitive. Elles cherchaient une localité dans la Ville sainte, lorsqu'un Arabe inconnu leur indiqua spontanément les ruines du *Prétoire de Ponce-Pilate*, en leur laissant entrevoir la possibilité de les acquérir. La circonstance parut décisive. Ces ruines, profanées depuis tant de siècles, appartenaient à des musulmans avides et fanatiques. On conçoit les sacrifices qui devenaient nécessaires pour conduire à terme une négociation si difficile; mais la main de Dieu était là. Des assistances inespérées permirent de payer près de 70,000 francs un terrain pour lequel on n'avait demandé d'abord que 15,000 francs.

Grâce à la générosité d'un grand nombre d'amis de Sion, un monastère vaste, d'un style imposant, s'éleva sur *la Voie douloureuse*, et, le 20 janvier 1862, les filles de Sion purent y fixer leur résidence. C'est là que les premières scènes de la Passion se sont accomplies; c'est là que les Juifs, frappés d'aveuglement, obtinrent l'inique sentence de mort et demandèrent que le sang du Juste retombât sur eux et leurs enfants! C'est là que Ponce-Pilate s'est écrié, en montrant au peuple Jésus couronné d'épines : *Ecce Homo!*

L'arc principal de cet antique monument, resté seul debout, et que la tradition désigne sous le nom d'*Arc de l'Ecce Homo*, a de tout temps été l'objet de la vénération des pèlerins (1); il se trouve par l'un de ses piliers enclavé dans le sanctuaire des religieuses, en sorte que, là même où retentirent autrefois les *Tolle* et les *Crucifige*, on entendra désormais la psalmodie grave des filles de Sion, qui répètent trois fois chaque jour, à l'heure du saint Sacrifice : *Pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt*. L'œuvre d'expiation s'accomplit au lieu de la réprobation, et sur la place de l'anathème s'élève l'autel des miséricordes où le sang de Jésus-Christ est offert pour la conversion d'Israël (1).

(1) L'Église a voulu confirmer cette tradition et consacrer à jamais ces saintes ruines, puisque le Saint-Siége y a attaché une indulgence plénière, comme à l'une des stations principales de la Voie douloureuse. (*Voir* le Livret liturgique des processions des RR. PP. de Terre-Sainte à Jérusalem, page 55, édition imprimée au couvent du Saint-Sauveur, à Jérusalem, MDCCCLV.)

(1) L'enlèvement des décombres accumulés depuis des siècles sur cet emplacement sacré a duré plus de six mois; mais ce travail a amené des découvertes aussi précieuses aux yeux des Chrétiens qu'intéressantes aux yeux des savants. Voici la série des principales découvertes amenées par le déblayement et les fouilles du terrain à l'*Ecce Homo*, faites en présence et sous la direction du P. Marie-Alphonse Ratisbonne, qui réside presque constamment depuis plusieurs années à Jérusalem.

1° Plusieurs grandes citernes salomoniennes.

2° Un immense tunnel hébraïque parfaitement conservé. Il paraît aboutir aux profondeurs de la fameuse tour Antonia; mais son entrée se trouve sous le monastère de l'*Ecce Homo*.

3° Un canal toujours plein d'eau de source, jusqu'à la hauteur de 1 mètre et demi. Il pénètre dans un vaste réservoir carré, taillé dans le roc. Ce réservoir précède l'entrée du tunnel, dont la porte est dans la partie la plus élevée. On descend de cette porte dans le tunnel par un escalier en pierres qui existe encore tout entier.

4° La porte de l'une des tours de l'ancienne citadelle du gouverneur romain. Cette porte donnait sur les remparts, en face des hauteurs de Bethzétha. La tour elle-même s'élevait, paraît-il, au-dessus du réservoir dont on a parlé plus haut; elle faisait le pendant de la tour Antonia, à l'angle opposé de la citadelle, et ces deux tours étaient en communication par le tunnel.

5° Une partie des anciens murs, soit de la citadelle, soit de la ville elle-même (on n'est pas encore fixé sur ce point).

Le nouveau monastère de Notre-Dame de Sion, dans la Cité sainte, n'est pas seulement destiné, comme les autres maisons de l'Institut, aux œuvres de la charité active ; il est en quelque sorte un cénacle pour toute la congrégation, et les religieuses appelées à la vie contemplative y trouvent une règle plus particulièrement adaptée à leur vocation.

Mais la charité appelle la charité. Les désastres de la Syrie venaient de priver un grand nombre d'enfants de leurs père et mère. A ces orphelines, si activement recherchées par la propagande hérétique, Sion s'empressa d'ouvrir un asile. Une vaste propriété fut acquise à *Saint-Jean in Montana*, non loin de Jérusalem, et un orphelinat pour les enfants de la Palestine fut fondé près du lieu mémorable où Marie visita Ste Élisabeth.

L'œuvre de Sion avait commencé à Paris dans une maison de Saint-Vincent de Paul ; c'est aussi sous les auspices de S. Vincent qu'elle fut implantée en Turquie. Grâce à la bienveillance de M. Étienne, supérieur général des Lazaristes, le pensionnat de Constantinople, jusqu'alors dirigé par les Sœurs de Charité, fut confié aux religieuses de Notre-Dame de Sion, avec l'assentiment du Saint-Siége ; à côté de cet établissement considérable fut créée une école gratuite pour plus de cent enfants pauvres.

Bientôt un saint prélat témoigna le désir de posséder en Angleterre une colonie de Sion pour diriger l'éducation des jeunes filles. L'œuvre commença modestement à Londres et prit sous l'autorité paternelle de Mgr Manning de profondes racines. Une fondation plus importante fut faite en 1862 à Worthing, près de Brighton, tandis qu'un autre établissement de Sion était formé à Chalcédoine, en Asie.

L'Institut de Notre-Dame de Sion, visiblement béni de Dieu, ne tarda point à donner naissance à une nouvelle œuvre. Quelques mères chrétiennes se réunissaient périodiquement dans la chapelle de la maison-mère pour associer leurs prières à celles des religieuses et attirer les bénédictions divines sur leurs enfants. L'association, gagnant de proche en proche, s'accrut avec une telle rapidité qu'aujourd'hui elle enveloppe dans un même réseau plus de 60,000 mères chrétiennes, et forme une archiconfrérie dont le siége a été fixé, par un Bref apostolique, dans la chapelle de Notre-Dame de Sion (1) Les branches multiples de cette association se sont étendues dans toutes les parties

6° Le pilier du grand arc appelé par la tradition générale *Arc de l'Ecce Homo*. Ce pilier, sur lequel on a trouvé gravées ces paroles sinistres : *Tolle, tolle !* était presque entièrement enfoui.

7° Un autre arc romain est sorti intact des décombres ; il ne fait qu'un seul et même monument avec le grand arc, auquel il se relie par le pilier.

Ces arcs et ces piliers sont les restes vénérables de la *terrasse du Prétoire*, sur laquelle Notre-Seigneur a été donné en spectacle aux hommes et aux anges.

La Voie douloureuse, du temps de Notre-Seigneur, avait au moins la largeur du grand arc qui passe au-dessus de cette voie ; mais, par une permission de Dieu, les musulmans ayant empiété successivement sur cette voie sacrée, il en résulte que le grand pilier, une partie notable du grand arc et de l'antique Voie douloureuse elle-même se trouvent renfermés actuellement dans le sanctuaire des filles de Sion et lui donnent une valeur incontestable.

8° Enfin, à une profondeur d'environ 1 mètre, on a découvert en grand nombre les immenses dalles du *Lithostrotos*.

Des ordres sont donnés pour que tous ces restes vénérables soient religieusement conservés.

(1) Voir le *Manuel de la Mère chrétienne*, par le R. P. Théodore Ratisbonne, supérieur de la congrégation de Notre-Dame de Sion et directeur général de l'Archiconfrérie des Mères chrétiennes, 8e édit., 1862, librairie de Saint-Joseph.

du monde, et récemment l'une d'elles a été implantée à Rome.

Tous ces résultats ayant convaincu le P. Ratisbonne que le moment était venu de soumettre de nouveau son œuvre à l'examen et à l'approbation du Saint-Siége, il partit en mars 1863 pour Rome. Après un séjour de six mois, le R. P. Théodore Ratisbonne vit tous ses vœux comblés par la faveur spéciale que lui accorda le Saint-Père, et que constate le décret de la sacrée congrégation *de Propaganda Fide*, qui suit :

« Le R. P. Théodore Ratisbonne, prêtre du diocèse de Paris, ayant présenté ses instances pour obtenir du Saint-Siége l'approbation de l'institut et des constitutions des Sœurs de Notre-Dame de Sion, qu'avec l'assistance de Dieu il a instituées, développées et dirigées avec succès pendant plusieurs années, notre Saint-Père le Pape Pie IX, heureusement régnant, a remis l'examen de cette affaire à la sacrée congrégation de la Propagande. Les éminentissimes et révérendissimes Pères de ladite congrégation, après avoir mûrement pesé toutes choses dans leur assemblée générale du 31 août 1863, et prenant en considération les lettres apostoliques du 15 janvier 1847, par lesquelles le souverain Pontife loue d'une manière spéciale l'institut de Notre-Dame de Sion et l'enrichit de faveurs particulières, ont résolu de supplier Sa Sainteté d'accorder à cet institut UNE APPROBATION DÉFINITIVE ET ABSOLUE, *et, quant aux règles, de les approuver pour une période de dix ans*, afin qu'elles soient soumises à l'expérience, avec les modifications indiquées dans les lettres ci-annexées.

« Ce jugement de la sacrée congrégation ayant été porté devant Sa Sainteté par monseigneur Hannibal Capalti, secrétaire de ladite congrégation, à l'audience du 6 septembre 1863, LE SOUVERAIN PONTIFE A DAIGNÉ L'APPROUVER EN TOUS POINTS, ET A ORDONNÉ QUE CETTE APPROBATION FUT PROMULGUÉE PAR LE PRÉSENT DÉCRET.

« Donné à Rome, au Palais de la Propagande, le saint jour de la Nativité de la B. V. MARIE, l'an 1863. »

AL. CARDINAL BARNABO,
préfet.

(L. S.)

H. CAPALTI,
secrétaire.

La Providence, qui a su tirer d'un germe imperceptible l'œuvre de Sion, et qui lui a donné peu à peu un accroissement inattendu, lui ménageait une direction capable de la protéger et de présider à son développement spirituel. Il fallait des pasteurs et des pères à une famille de servantes de Dieu employées à des missions délicates et lointaines. Les éléments d'une œuvre nouvelle étant depuis de longues années préparés et réunis, la *Communauté des Prêtres missionnaires de Notre-Dame de Sion* fut instituée canoniquement par l'autorité diocésaine et elle reçut de Rome une première lettre d'encouragement. Un des premiers Pères de la communauté fut naturellement Marie-Alphonse Ratisbonne, qui avait été ordonné prêtre en 1847 et s'était toujours senti destiné par Dieu même à l'œuvre de la régénération de ses frères en Israël. Deux jeunes prêtres, églement israélites de naissance, élèves distingués de Saint-Sulpice, les PP. Joseph et Augustin Lémann, de Lyon, dont la conversion édifia l'Église, se joignirent aux deux frères Ratisbonne dans la même vocation et la même pensée. D'autres prêtres, nés chrétiens, se distinguent dans cette communauté naissante et promettent des fruits de bénédiction (1). L'attrait qui unit entre eux les membres de cette famille sacerdotale est

(1) Le siége de cette communauté est à Paris, rue Duguay-Trouin, n° 3.

celui de la sanctification des âmes et particulièrement des âmes consacrées à Dieu. Propager et développer la vie chrétienne par l'éducation, la direction et le ministère de la parole, tel est leur but. Et enfin, prenant pour eux-mêmes ces paroles du divin Sauveur : *Ite potius ad oves quæ perierunt domus Israël*, ils se tiennent prêts à seconder de tous leurs efforts le mouvement de retour à la vérité que nous avons signalé parmi les Juifs, et ils croient ne pouvoir mieux faire, pour hâter l'heure des miséricordes, que de former dans les nouveaux convertis des Chrétiens solides qui, par leurs prières, fléchiront le cœur de Dieu, et dont les exemples répandront au loin la bonne odeur de Jésus-Christ.

I. Goschler.

SIONITA (Gabriel). *Voyez* Bibles polyglottes (*Polyglotte de Paris*).

SIPH ou **ZIPH** (זִיף). Il y eut deux villes de ce nom dans la tribu de Juda (1). En dehors du livre de Josué l'Écriture ne parle plus que de celle de ces deux cités qui était située entre Maon et Hébron. La contrée boisée et les gras pâturages qui s'élevaient vers l'orient, dans les environs de cette ville, se nommaient le désert de Siph, comme les environs de Maon le désert de Maon, מִדְבָּר. David se tint caché assez longtemps devant Saül dans ces deux contrées (2), protégées par leurs bois et leurs points fortifiés. Ce fut là qu'il eut entre les mains la vie de son ennemi ; il l'épargna, parce que Saül était l'oint du Seigneur (3).

L'*Onomasticon* pense que Siph était à huit milles romains d'Hébron. On y voit encore des ruines qui ont gardé le même nom. Robinson y arriva d'Hébron, ainsi qu'à la colline de Siph (Tel Sif), après une heure trois quarts de marche du pas de son chameau.

(1) *Jos.*, 15, 24, 55.
(2) I *Rois*, 23, 14-24.
(3) *Ib.*, 26, 1-25.

SIRACH. *Voyez* Ecclésiastique.

SIRICE, Pape, né à Rome, monta sur le Saint-Siége en décembre 384. Défenseur zélé de la foi catholique, il condamna les hérétiques Jovinien (1) et Bonose, évêque de Sardique (2), et combattit avec toute la vigueur possible les Manichéens et les Priscillianistes (3). Il eut recours à l'empereur Théodose pour venir à bout de ces deux sectes qui infectaient Rome ; cependant il blâma hautement la peine de mort dont on frappa Priscillien et les autres chefs de sa secte.

Sirice ne déploya pas moins de zèle pour maintenir la discipline ecclésiastique, comme le prouvent les décrétales authentiques qu'il promulgua, et notamment sa réponse aux questions posées par Himérius, évêque de Tarragone (4), et sa lettre synodale aux évêques d'Afrique, renfermant en neuf chapitres les décisions prises, en 386, par le concile de Rome, qu'avait présidé Sirice, et qui avait pour but le rétablissement de la discipline dans l'Église d'Afrique. Sirice insistait surtout sur la stricte observation de la loi du célibat, et ce fut dans cette vue qu'il conseilla de tirer les ecclésiastiques de l'état monastique.

Du reste Sirice paraît avoir été prévenu contre S. Jérôme par le clergé romain, que ce docteur avait fortement critiqué. Sirice mourut le 26 novembre 398. Baronius effaça le nom de Sirice du Martyrologe romain parce qu'il fut contraire à S. Jérôme et donna une lettre de recommandation à Rufin d'Aquilée ; mais le Pape Benoît XIV le fit remettre au Martyrologe, à la date du 26 novembre ; il y est dit que son

(1) *Voy.* Jovinien.
(2) *Voy.* Bonose.
(3) *Voy.* Manichéens, Priscillianistes.
(4) *Voy.* Himérius.

savoir, sa piété et son zèle le rendirent célèbre, qu'il condamna diverses hérésies et rétablit la discipline ecclésiastique par les lois les plus salutaires.

Cf. Pagi, *Brev. R. P.*

SCHRÖDL.

SIRLET (GUILLAUME), né à Squillace, dans le royaume de Naples, jouit de la faveur des Papes Marcel II et Pie IV. Ce dernier le nomma bibliothécaire du Vatican et cardinal, d'après le conseil de S. Charles Borromée. Il mourut en 1585, à l'âge de soixante et onze ans.

C'était un habile philologue; il travailla à la correction du Bréviaire et du Missel romains, ainsi qu'à celle de la Vulgate. On lui doit en partie le *Catéchisme du concile de Trente*. On a encore de lui *Variæ Lectiones* et différents travaux qu'il ne permit pas de publier.

SIRMIUM, ville de Pannonie où l'empereur Constance résidait souvent avec sa cour, devint célèbre dans l'histoire de l'arianisme par diverses conférences et plusieurs synodes qui s'y tinrent, et par les projets de symbole qui y furent discutés.

En 349 plusieurs évêques s'y réunirent pour obtenir la déposition de l'évêque de Sirmium, Photin (1), qui avait déjà été prononcée au concile de Milan en 347. Photin avait été maintenu jusque-là sur son siége par son parti et continuait à y demeurer malgré les nouveaux efforts tentés contre lui (2).

Les évêques ne purent faire autre chose que d'adresser à tous les Orientaux une lettre condamnant cet hérésiarque. Suivant Tillemont les évêques de cette conférence auraient été des Occidentaux orthodoxes. Le Bénédictin de Saint-Maur Coustant pense et dit au contraire, dans ses *Notes sur S. Hilaire*, que ce synode fut arien, et que le passage d'Hilaire, fragm. 2, p. 635, se rapporte à un synode de Milan. Sulpice-Sévère le rapporte au synode de Sirmium.

En 351 l'empereur Constance, poussé par les Eusébiens de sa cour, réunit un certain nombre d'évêques d'Orient à Sirmium (1). Photin, déclaré coupable de l'hérésie de Sabellius et de Paul de Samosate (2), fut déposé, de même que Pallade, que les Photiniens avaient élu évêque. Mais l'assemblée ne se borna pas à ces mesures; elle se prononça en aveur du symbole arrêté par les Ariens à Sardique (3), ou plutôt à Philippopolis, et fit rédiger par Marc d'Aréthuse une nouvelle formule, qui fut la *première formule de Sirmium*, qu'on trouve dans S. Athanase (4) et Socrate (5), en grec, en latin dans S. Hilaire (6). Elle se compose d'une courte profession de foi et de vingt-sept anathèmes. S. Hilaire, dans son traité *de Synodis*, qui a, en général, une tendance conciliante et pacifique, donne un sens orthodoxe à cette formule, que S. Athanase rejette, parce que, sans être en somme nettement arienne, elle ne nomme pas le Fils ὁμοούσιος, et que, dans le dix-septième anathème, elle dit de lui qu'il est subordonné au Père (7). Photin refusa de signer la formule. L'empereur l'autorisa à s'expliquer de nouveau. Il discuta avec Basile d'Ancyre devant huit fonctionnaires éminents, choisis par l'empereur comme juges, fut vaincu et condamné. Constance l'exila alors et nomma à sa place l'Arien Germinius.

(1) *Voy.* PHOTIN.
(2) Hilar., *Fragm.* 2, p. 639.

(1) Hil., *de Syn.*, p. 485.
(2) Socrate, 2, 29.
(3) *Voy.* SARDIQUE.
(4) *De Synod.*
(5) 2, 30.
(6) *De Syn.*, p. 485.
(7) *Voir*, à l'article LIBÈRE, si ce Pape souscrivit cette formule.

Parmi les évêques présents se trouvaient Ursace de Singidunum et Valens de Mursie, qui prirent une grande part à toutes les négociations et à toutes les intrigues de Sirmium.

En 357 quelques Ariens d'Occident se réunirent derechef à Sirmium pour rédiger une nouvelle formule de foi. L'assemblée fut dirigée par le triumvirat de Valens, d'Ursace et de Germinius. Cette fois ce fut Potamius de Lisbonne qui rédigea en latin ce qu'on appela la *seconde formule de Sirmium*, proclamant nettement l'arianisme (1); elle interdit l'usage des expressions οὐσία, ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος, et déclara le Père plus grand que le Fils (2). On lut aussi dans ce synode une lettre des évêques d'Orient contre l'expression ὁμοούσιος.

La formule fut rejetée par les évêques des Gaules, auxquels elle fut adressée, et Phœbadius d'Agen en fit une réfutation. En Orient, au contraire, la formule fut adoptée avec empressement par un concile d'Anoméens réunis à Antioche par Eudoxe, qui écrivit une lettre de remerciement à Valens, Ursace et Germinius. De leur côté George de Laodicée et Basile d'Ancyre, réunirent en 358 à Ancyre un certain nombre de semi-Ariens, qui rédigèrent une lettre dans laquelle, contrairement aux Anoméens, ils maintenaient l'expression ὁμοιούσιος, et qu'ils terminaient par dix-huit anathèmes. Basile d'Ancyre se rendit alors avec deux autres évêques à Sirmium pour agir contre les Anoméens, et gagna l'empereur en faveur des décisions d'Ancyre. Le 18e anathème rejetait le terme ὁμοούσιος; mais cet anathème ne fut pas proposé à Sirmium, et peut-être ne fut-il pas publié, car, S. Hilaire (3) ne donnant que les douze premiers anathèmes, il est probable que ces douze anathèmes furent seuls proposés à Sirmium.

Les évêques présents, parmi lesquels se trouvaient Valens et Ursace, furent, à la demande des semi-Ariens, réunis en un synode, et durent souscrire une formule rédigée dans le sens des semi-Ariens, soit que ce fussent les douze anathèmes d'Ancyre, soit que ce fût une nouvelle formule, qui serait la *troisième de Sirmium*. D'après Sozomène (1) le Pape Libère aurait aussi souscrit cette formule. Sozomène (2) et Socrate (3) racontent, en outre, que les Ariens auraient retiré plus tard une des formules de Sirmium et se seraient donné beaucoup de peine pour en anéantir tous les exemplaires; ils auraient même obtenu de l'empereur un édit qui aurait, sous peine de châtiment, ordonné de la livrer. C'était probablement la seconde formule. Telle est l'opinion de Tillemont (4). D'autres pensent que c'était la troisième.

En 539 nous retrouvons Basile d'Ancyre à la cour de Constance, à Sirmium, avec les évêques ariens George d'Alexandrie, Marc d'Aréthuse, Valens, Ursace, Germinius et quelques autres. Valens fit rédiger par Marc d'Aréthuse une nouvelle formule en latin, la *troisième*, ou, si l'on compte celle dont nous venons de parler, la *quatrième formule de Sirmium* (5). L'usage du mot οὐσία y est tout à fait interdit, parce qu'il ne se trouve pas dans l'Écriture et parce que ceux qui ne le comprenaient pas en étaient scandalisés; mais on y déclare que le Fils est semblable au Père, conformément aux Livres saints. Cependant l'empereur, par amour pour les semi-Ariens, ordonna d'y ajouter

(1) Hil., *de Syn.*, p. 465. Ath., *de Syn.* Socr., 2, 30.
(2) Hosius souscrivit, dit-on, cette formule. *Voy.* Hosius.
(3) *De Syn.*, p. 466.

(1) 4, 15.
(2) 4, 6.
(3) 2, 30.
(4) T. VII, *les Ariens*, note 58.
(5) *Voir* Athan., *de Syn.*, p. 875.

per omnia, *sous tous les rapports: Filium similem Patri per omnia* (κατὰ πάντα), *ut sacræ dicunt et docent Scripturæ.* Malgré cette concession les semi-Ariens n'adoptèrent qu'à regret la formule, d'ailleurs plus favorable aux Anoméens, et d'un autre côté Valens refusa de souscrire le *per omnia* jusqu'à ce que l'empereur le lui ordonnât formellement. Basile, craignant que les Anoméens n'attribuassent à la formule un autre sens que lui, déclara expressément, en signant, que le Père est semblable au Fils, non-seulement quant à la volonté, mais quant à la substance(1).

S. Athanase, en blâmant le contenu dogmatique de cette formule, reprochait à l'empereur d'accepter le titre de roi éternel de la part de gens qui niaient l'éternité du Fils de Dieu; finalement il critiquait qu'on eût ajouté à la formule la date du 22 mai 359, car, disait-il, la foi catholique n'a pas de date. Ursace, Valens et leur parti proposèrent bientôt après cette formule au concile assemblé à Rimini.

Cf. Natal. Alex., *Sæcul.* 4, *dess.* 31, Tillemont, t. VII; les écrits cités à l'article PHOTIN et l'article PANNONIE.

SIRMOND (JACQUES), naquit le 12 octobre 1559 à Riom, en Auvergne. Ses parents l'envoyèrent à l'âge de dix ans au collége des Jésuites de Billom. Il y étudia pendant six ans, y prit goût pour leur ordre et y entra en 1576.

Après les années de noviciat et d'études qui les suivent il enseigna les humanités et la rhétorique à Paris pendant cinq ans. Durant ce temps il acquit une connaissance approfondie des langues latine et grecque, et son style prit l'ampleur, la clarté et la précision qui le caractérisent. A dater de 1586 il se mit à l'étude de la théologie scolastique, s'occupa en même temps de recherches archéologiques et de la lecture des Pères grecs et latins, en associant à ses travaux un de ses plus habiles confrères, Fronton le Duc (1). Il traduisit dès lors du grec en latin les écrits de plusieurs Pères de l'Église, et ajouta des notes à une édition des œuvres de Sidoine Apollinaire. La réputation du savoir de Sirmond étant parvenue jusqu'en Italie, le général de l'ordre, Aquaviva, l'appela en 1590 à Rome et le nomma son secrétaire. Sirmond remplit ces fonctions pendant seize ans; il en resta deux de plus en Italie. Ce séjour le mit en relations avec les hommes les plus remarquables et les plus savants de l'Italie, notamment avec Bellarmin et avec Baronius, auquel il fournit de nombreux documents pour son *Histoire de l'Église*. Il obtint en même temps par là un accès facile dans les principales bibliothèques d'Italie.

Il en profita et recueillit de leurs manuscrits, qu'il étudia avec soin, beaucoup de vieux ouvrages fort importants qu'il publia plus tard. Revenu à Paris en 1608, et continuant à y fouiller les bibliothèques, il commença, en 1610, à faire connaître au monde savant les trésors qu'il avait amassés, et il ne s'écoula plus guère d'années à dater de cette époque jusqu'à sa mort, en 1651, sans qu'il publiât un ou plusieurs ouvrages anciens, la plupart inédits.

Voici la liste des principales de ces publications :

Goffridi, abb. Vindocin., opera; — *Ennodii, ep. Tic., opera*; — *Flodoardi, presb. Rem. Ecclesiæ, historia*; — *S. Fulgentii, ep. Rusp., de veritate prædest. et gratiæ*, l. III; — *Petri Cellensis epistolæ*; — *Apollinaris Sidonii opera*; — *Paschasii Radberti, abb. Corb., opera*; — *B. Eugenii, episcopi Tolet., opuscula*; — *Idatii episc. Chronicon*; — *Anastasii Bibl.*

(1) Épiph., *Hæres.*, 73. Hil., *Fragm.* 15, p. 708.

(1) *Voy.* FRONTON LE DUC.

collectanea ; — Facundi Hermianensis opera ;—Theodoreti opera Græco-Latina ; — S. Aviti Vienn. opera ; — Eusebii, Cæs. ep., opuscula ; — Hincmari Rem. opera ; — Theoduli, Aur. ep., opera, etc., etc.

En outre il publia de nombreux traités de théologie, et fit paraître, en 1629, sa *Collection des Conciles des Gaules*, en 3 volumes.

A partir de 1617 il avait été nommé recteur du collége des Jésuites de Paris, qui comptait alors dans son sein des hommes tels que Fronton le Duc, Pétau, Cellot, Vigier et d'autres. En 1637 le roi Louis XIII le choisit pour confesseur, fonctions qu'il remplit pendant cinq ans. A l'âge de plus de 85 ans il se rendit encore une fois à Rome, en 1645, pour prendre part à l'assemblée générale de son ordre. Il parvint à l'âge de près de 93 ans et mourut le 7 septembre 1651. Sirmond était aussi modeste que savant, et aussi fidèle aux obligations de son état qu'assidu aux études de son choix.

Cf. l'édition complète de ses opuscules en 5 vol., Venet., 1728, et l'article Pétau.

Schrödl.

SISARA. *Voyez* Barac et Débora.

SISEBUT. Les *Epistolæ* 8 et la *Vita et Passio S. Desiderii*, dus à ce remarquable roi des Visigoths, extraits de Florez, *España sagrada*, se trouvent dans Migne, *Patrol.*, t. LXXX.

Cf. Goths.

SISINNIUS, *Novatien*. I. Cet hérétique suivit en même temps que l'empereur Julien les leçons du philosophe Maxime. Il était fort éloquent et très-versé dans la connaissance de l'Écriture sainte et des sciences profanes. Il devint d'abord lecteur d'Agélius, évêque des Novatiens, plus tard prêtre, puis, en 395, après la mort de Marcien, évêque de la secte à Constantinople.

Dialecticien redouté, irréprochable de mœurs, de formes agréables et d'un goût raffiné, c'était un homme de bonne compagnie, dont Socrate et Sozomène vantent l'esprit. Ses nombreux ouvrages sont d'un style recherché et trop poétique. Il fut plutôt un habile rhéteur qu'un véritable écrivain. Il eut de nombreux démêlés avec S. Chrysostome, contre lequel il écrivit un livre sur la Pénitence, parce que S. Chrysostome avait dit : « Si tu as mille fois le repentir de tes fautes confesse-toi mille fois. » Sisinnius publia aussi une lettre encyclique contre les Messaliens.

Cf. Socrate, *Hist. ecclés.*, V, 10, 21 ; VI, 21, 22 ; Sozom., *Hist. ecclés.*, VIII, 1 ; Photius, c. 52, c. 4.

II. **Sisinnius**, *évêque*. Après la mort d'Atticus, évêque de Constantinople (426), il y eut deux candidats au siége de cette ville, Philippe de Side (1) et Proclus de Constantinople. Le peuple se prononça pour *Sisinnius*, prêtre du faubourg d'Élée, qui passait pour un homme pieux et dévoué aux pauvres, auxquels il donnait tout ce qu'il avait. Il fut sacré le 28 février 426. On vantait sa modération, sa conduite irréprochable, sa douceur à l'égard des misérables ; simple de mœurs et sans artifice, il n'était pas habile en affaires ; aussi les gens pratiques l'estimaient peu et critiquaient son inaction (2).

Proclus, son concurrent, que son talent et ses mœurs avaient de bonne heure fait remarquer, avait été d'abord secrétaire des patriarches Chrysostome et Atticus, devint, avant 425, lecteur, diacre et prêtre, et fut, en 426, sacré évêque de Cyzique par Sisinnius. Les habitants de cette ville ne l'admirent pas et lui préférèrent un moine nommé Dalmatius. Proclus demeura à Constantinople et s'y acquit une grande

(1) *Voy.* Histoire de l'Église.
(2) Socrate, *Hist. eccl.*, VIII, 27, 28.

renommée comme prédicateur. Après la mort de Maximien (Nestor avait été évêque de 428 à 431, Maximien de 431 à 434), l'empereur Théodose II élut Proclus patriarche de Constantinople, et Proclus remplit ses fonctions jusqu'à sa mort, en 446, avec douceur, sagesse et dignité. Il rapporta les restes de S. Chrysostome de Cumana à Constantinople et réconcilia les partisans de ce patriarche avec l'Église (438). Il laissa après lui :

1. *Epistola ad Armenos de Fide*, de 435. Il prémunit les Arméniens contre les hérésies de Nestorius et de Théodore de Mopsueste, sans nommer ce dernier, qui était fort cher aux Arméniens.

2. Vingt *Homélies* sur les fêtes du Seigneur et des saints, entre autres sur S. Chrysostome. On a perdu la plupart de ses sermons.

3. Cinq *Lettres*. Ses *opuscules* parurent à Leyde, 1617; à Rome, 1630; dans Combefis, *Auctarium*, 1648, t Ier; dans Galland, *Biblioth.*, t. IX.

Cf. Socrate, *Hist. ecclés.*, VII, 28, 40, 41, 45.

III. SISINNIUS *Magister* devint en 994-995, après la mort de Nicolas Chrysoberge, patriarche de Constantinople, et demeura trois ans dans cette charge. Il apaisa la longue discussion soulevée au sujet des quatrièmes mariages, et laissa un *Tomus synodalis*, souscrit par 30 métropolitains, περὶ τοῦ μὴ λαμβάνειν δύο ἀδελφοὺς ἐξαδέλφας δύο (1).

IV. SISINNIUS, *martyr*. Voyez l'article SMARAGDUS.

V. SISINNIUS, *Pape* en 708. Après la mort de Jean VI (707) le Saint-Siége fut vacant pendant trois mois. Sisinnius, Syrien, né en Grèce, fut sacré le 18 janvier 708 et administra l'Église pendant 20 jours. Il ordonna des évêques pour la Corse et prit des mesures pour faire rebâtir les murs de Rome et quelques églises. Il fut inhumé le 7 février.

Cf. *Vita Sis.*, ap. Vignolium; *Lib. Pontif.*, I, p. 321; Jaffe, *Regesta Pontif.*, 1851, p. 173; Philippe Muller, *les Papes*, 6 vol., 1852, p. 153-155.

GAMS.

SIV OU SIWAN. Mois des Hébreux. *Voyez* ANNÉE DES HÉBREUX.

SIVIARDUS, abbé du Mans vers 710, écrivit *Vita S. Carilefi, abbat. Anisolensis*, qu'on trouve dans Mabillon, *Sæcul. Bened.* I, p. 642.

SIXTE Ier et II, *Papes*. Le premier et le second Pape de ce nom appartiennent aux premiers temps de l'histoire de l'Église, Sixte Ier ayant été le sixième successeur de S. Pierre, Sixte II ayant régné de 257 à 258. On leur attribue à tous deux quelques ordinations et la couronne du martyre.

SIXTE III (432-440) reçut l'appel fait au Saint-Siége par les métropolitains de Tarse et de Tyane, menacés l'un et l'autre d'être déposés. Il bâtit la basilique libérienne de Sainte-Marie-Majeure, comme le prouvent les mosaïques qui sont à l'arc de triomphe et aux murailles de la nef principale. Saint-Laurent *in Lucina* et le baptistère de Saint-Jean de Latran furent aussi construits ou restaurés de son temps. Il s'écoula, depuis sa mort jusqu'à son successeur du même nom que lui, 1031 ans.

SIXTE IV. En 1471 les cardinaux, persuadés par les exhortations du cardinal Latino Orsini, chancelier de Rodrigues Borgia, et de François de Gonzague, un des moines les plus savants et des prédicateurs les plus célèbres de son époque, et qui avait été le maître du cardinal Bessarion, résolurent d'élire Pape le Franciscain *François d'Abbescola de la Rovère*, né à la Celle, près de Savone, pour succéder au fastueux Vénitien Paul II, qui avait persécuté les

(1) Leunclav., *Jus Græco-Rom.*, l. III

savants. Le nouveau Pontife Sixte IV chercha d'abord à convoquer un concile à Saint-Jean de Latran, à rétablir la paix parmi les souverains chrétiens, et à susciter une grande croisade contre les Ottomans. Il échoua dans ses deux premiers projets. Le troisième, malgré l'alliance du Pape, des Vénitiens et des Napolitains, n'amena pas un véritable résultat, et n'empêcha pas les Ottomans de s'emparer d'Otrante et de menacer l'Italie entière.

Sixte, entraîné par son amour pour sa famille, créa l'un de ses nombreux neveux cardinal, dépensa, en deux ans, 200,000 écus d'or, fit 60,000 écus de dettes, dépassa, dans sa politique, les limites de la raison et de la justice, et oublia les véritables besoins de l'Église. Préoccupé du désir de procurer une principauté à un autre de ses neveux, *Jérôme Riario*, qui avait épousé la fille naturelle de Galéazzo Visconti, duc de Milan, et personnellement hostile à Laurent de Médicis, le Pape se laissa entraîner dans la conjuration des Pazzi de Florence contre les Médicis, et la Chrétienté fut témoin d'un affreux scandale, par la mort de l'archevêque de Pise, qui, après une hideuse scène de carnage, fut pendu dans la cathédrale de Florence, et par la guerre que le Pape, abandonnant la direction des affaires à son neveu Jérôme, déclara aux Vénitiens, à propos de l'assassinat de l'archevêque et de l'emprisonnement temporaire du cardinal Raphaël Riario. Cependant Laurent le Magnifique détourna l'orage par sa prudence, ayant réussi à détacher le roi Ferdinand de l'alliance du Pape. Mais l'invasion même des Turcs en Italie, qui avait décidé Sixte à fuir de la Péninsule, ne put le porter, lorsque le danger fut passé, à modifier les plans qu'il avait formés en faveur de ses neveux. Il s'allia avec les Vénitiens contre Hercule d'Est, duc de Ferrare, afin de saisir à cette occasion une portion de pays pour Girolamo Riario. L'Italie tout entière reprit les armes, en présence du fléau des Turcs dont elle était menacée. Malgré ce danger le Pape se sépara alors des Vénitiens, ses anciens alliés, tandis que, dans Rome, il luttait contre les Colonna, attachés au parti napolitain. Épuisé par la guerre, Sixte, à bout de ressources, se mit à vendre les dignités ecclésiastiques, fit naître ainsi le honteux trafic des taxes et des épices, ce qui, plus que toute autre chose, rendit le Saint-Siége odieux à l'étranger. Il augmenta les impôts, en décréta de nouveaux, exigea la dîme des prélats, et usa de toute espèce de moyens pour suppléer au déficit de ses finances. D'un autre côté il soutint les princes grecs chassés de leurs États, bâtit Sainte-Marie *del Popolo* et plusieurs autres églises, créa la fameuse chapelle Sixtine, qu'ornèrent de peintures Ghirlandajo, le Pérugin et d'autres maîtres. Il rétablit le grand aqueduc de l'*Aqua Vergine*, organisa la bibliothèque du Vatican, et mit à sa tête le savant Platina, auteur de l'Histoire des Papes. Il bâtit le pont du Tibre qui porta son nom, l'hôpital du Saint-Esprit, le petit palais du Belvédère. Rien ne l'arrêtait quand il s'agissait d'embellir Rome et de faire de cette ville la capitale des arts et des sciences, dans un temps où l'on plaçait la science et l'art au-dessus de tout. On ne peut pas méconnaître non plus que l'amoindrissement successif des États de l'Église, dont les princes italiens envahissaient les uns après les autres le territoire, faisait au Pape une nécessité de s'appuyer sur un parent qui lui était dévoué, et qui seul était résolu de le défendre contre des attaques violentes et iniques. Aussi bienveillant que prodigue, le Pape ne savait rien refuser à personne. Il lui arrivait souvent d'accorder la même place à plusieurs candidats; il fut obligé finalement de charger Jean de Monte-

mirabile de veiller à ce que les demandes qu'on lui adressait sans cesse fussent enregistrées, de manière à ne pas le faire retomber dans les mêmes embarras.

Sixte IV canonisa S. Bonaventure, le contemporain de S. Thomas d'Aquin, et chercha à calmer la funeste rivalité qui animait les Thomistes et les Scotistes les uns contre les autres. Son règne ne fut par conséquent pas sans utilité pour l'Église; mais les services qu'il rendit furent amoindris par la part intéressée qu'il prit aux guerres de l'Italie, dans lesquelles se consuma le temps le plus précieux de son règne. Les Turcs ne furent pas vaincus; les désordres s'accumulèrent dans l'Église; les deux fléaux qui menaçaient Rome finirent par s'unir et par accabler la Ville éternelle, et la guerre d'Italie amena l'effroyable sac de Rome de 1527. Sixte IV ayant appris que Louis Sforza, tuteur du jeune duc de Milan, avait conclu séparement avec les Vénitiens une paix qui annulait tous les résultats attendus de la grande ligue italienne si péniblement formée contre Venise, fut tellement troublé qu'il mourut cinq jours après (13 août 1484), d'un chagrin plus digne d'un diplomate que d'un souverain Pontife.

Sixte V (1585-1590). Cent un ans après la mort de Sixte IV, un autre Sixte, qui avait été, comme Sixte IV, Franciscain et prédicateur renommé, monta sur le Saint-Siége, fut, comme lui, l'ami et le protecteur des arts, orna Rome de bâtiments somptueux, enrichit la bibliothèque Vaticane, couronna S. Pierre de sa magnifique coupole, éleva le grand obélisque, et laissa partout des monuments attestant la victoire de la croix sur le monde, mais, du reste, à tous autres égards, différa complétement de Fra Francesco Riario. Si en Allemagne on n'élevait à l'épiscopat que des personnages de la plus haute noblesse, Rome, par un contraste frappant, prenait souvent ses pontifes dans les rangs les plus obscurs du peuple. Le nouveau Pape Sixte V, *fra Felice* en religion, avait, dans son enfance, gardé les cochons. Un autre contraste non moins frappant, c'est que, à une époque où une foule d'ordres religieux furent créés, au milieu des périls que la guerre des investitures, la lutte du sacerdoce et de l'empire faisaient courir à l'Église, le Saint-Siége choisit tous ses évêques dans l'ordre des Bénédictins et de Cluny. Pie V et Sixte V furent les premiers qui, parmi les 14 candidats les plus dignes de la papauté, furent pris dans l'ordre des moines mendiants, comme si, en face de l'absolutisme des rois, l'Église avait eu la mission spéciale de faire éclater aux yeux du monde l'élévation des humbles, *erigere pauperem de stercore*, et de montrer aux monarques le modèle des princes dans le plus obscur des pâtres élevé sur le trône. Fra Riario s'était distingué par une douceur qui, malheureusement, avait dégénéré en faiblesse; le Pape Sixte V, élevé au pontificat suprême à l'âge de 64 ans, signala au contraire les premières années de son règne par des exemples de rigueur et de sévérité indispensables, et ne révéla sa douceur et sa condescendance naturelles que lorsqu'il s'agit d'affaires qui lui étaient personnelles, comme dans ses discussions avec les cardinaux et dans la triste affaire de l'assassinat de son neveu. A peine Sixte V fut-il élu, le 24 avril 1585, qu'il déploya la sévérité nécessaire pour préserver Rome des scènes de meurtre qui l'avaient ensanglantée. A la place d'une licence effrénée, qui avait régné jusqu'alors, Sixte rétablit l'ordre le plus parfait par la terrible impartialité et l'inexorable justice qu'il établit dans toutes les branches de l'administration. Rome put bientôt se vanter de jouir

d'une paix semblable à celle de l'Angleterre au temps de Guillaume le Conquérant. En même temps que l'ordre s'établissait dans Rome le Pape veillait à son bien-être et à son embellissement par une foule de routes frayées, d'aqueducs rétablis, d'églises construites, de palais et d'établissements publics nouvellement créés. Lorette et Montello devinrent des villes. Malheureusement le magnifique *Septizonium* de Sévère, une des plus belles ruines de Rome, disparut sans laisser de traces, et d'autres antiquités souffrirent d'irréparables outrages par l'habitude qui se perpétua de prendre les fragments des bâtiments antiques pour construire des édifices nouveaux, des églises ou des palais. Sixte V ne voyait dans l'antiquité païenne qu'un monde vaincu et détruit, qui devait servir au monde nouveau, comme les antiques arches romaines servaient à soutenir les aqueducs modernes. D'un autre côté, à une époque où un déluge d'hérésies naissait de l'interprétation arbitraire de la Bible, il fit paraître, dans l'imprimerie qu'il avait fondée, une Bible magnifique (1), provoquant en quelque sorte son siècle à rentrer en lutte avec l'Église, que les Allemands croyaient avoir détruite, et dont Sixte songeait à symboliser la victoire en achevant l'église monumentale de Saint-Pierre.

En général tout ce que fit Sixte V fut marqué au coin de la hardiesse, l'on dirait presque de l'audacieux mépris du monde qui caractérise les grands hommes parmi les Franciscains.

Il avait juré, en devenant Pape, de ne rien négliger pour décider les princes chrétiens à déclarer la guerre aux Turcs et aux hérétiques, qui ne songeaient qu'à ruiner l'Église au dehors et au dedans. A cette fin il chercha, en s'imposant toute espèce de privations, à amasser un trésor qui pût servir en cas de nécessité, et, tandis que Sixte IV avait tout abandonné à sa famille, Sixte V refusa tout à ses parents, économisa 5 millions de scudi, afin d'être prêt à toute éventualité, soit pour terminer la guerre des huguenots, qui n'étaient pas domptés encore, soit pour combattre les musulmans qui menaçaient toujours l'Europe. L'Église commençait à sortir de la situation défensive qu'elle avait occupée depuis 1517, qui lui avait causé de si cruelles pertes, et reprenait habilement l'offensive. Ce ne fut pas fortuitement que cette crise éclata au moment même où Sixte V saisissait les rênes du gouvernement.

Il avait d'abord excommunié le jeune roi de Navarre, qui avait abandonné la religion catholique après l'avoir embrassée. Il soutenait Henri III contre son adversaire, tandis que Philippe II préparait l'invincible Armada contre l'Angleterre et que l'archiduc Maximilien cherchait à s'emparer du trône de Pologne. L'inexorable sort opposa malheurs sur malheurs, revers sur revers, aux généreux efforts du Pape.

L'archiduc fut défait, pris par le chancelier de Pologne Zamryski, et le légat du Pape eut toutes les peines du monde à l'arracher à sa captivité. Pendant que l'espoir d'unir la Pologne à la Bohême, à la Hongrie, à l'Autriche, et d'en constituer un empire soumis à la branche allemande de la maison de Habsbourg, s'évanouissait par cette défaite, les tempêtes de l'océan, qui anéantissaient la flotte espagnole, empêchaient non-seulement la conquête de l'Angleterre, mais la soumission des Pays-Bas, qui en dépendait. Pour comble de malheur, l'exécution de la reine Marie Stuart demeurait impunie; Henri III trahissait la Ligue en ordonnant l'assassinat du duc et du cardinal de Guise, comme son prédécesseur,

(1) *Voy.* VULGATE, SEPTANTE.

Charles IX, avait trahi les huguenots en les faisant massacrer (23 et 24 décembre 1588).

Sixte V seul était homme à ne pas fléchir sous ces coups redoublés. Il cita Henri III à Rome pour répondre de ses actes, et le menaça de l'excommunier s'il ne délivrait le cardinal de Bourbon et l'archevêque de Lyon. Deux mois plus tard Henri III fut assassiné par le Dominicain Jacques Clément. Cependant le Pape s'alliait avec le roi Philippe II contre Henri IV; mais cette alliance devint la source d'un profond dissentiment entre le Pape et l'Espagne, Sixte V ne voulant autre chose que donner à la France un roi catholique, et l'Espagne prétendant en même temps amoindrir la France. Sixte V se sentit finalement, comme malgré lui, attiré au parti de Henri IV. Ses démêlés avec Philippe II en étaient arrivés au point qu'une rupture publique semblait imminente.

D'après une histoire manuscrite de Sixte V qui existe à Rome, l'ambassadeur d'Espagne voulait protester publiquement contre la conduite de Sixte V, en face des Romains, durant une procession solennelle, et il ne renonça à ce projet que lorsqu'il sut que, dès qu'il commencerait sa protestation, il tomberait sous les coups du bourreau. Déjà Sixte V était allié à la Saxe et aux huguenots. Il s'agissait de rendre le Saint-Siége indépendant, dans son action, de l'Espagne, et de ne pas laisser la France devenir la proie de cette ambitieuse puissance. Mais, avant que les affaires pussent prendre une tournure décisive, le Pape mourut, le 27 août 1590, au milieu des plans les plus grandioses, qui s'étendaient jusqu'à la conquête de l'Égypte. Il avait équipé une flotte, fondé quinze consistoires, fixé le nombre des cardinaux à soixante-dix, avait décrété la peine de mort contre l'adultère, afin de relever la sainteté du mariage, base de l'État; il avait institué de nouvelles fêtes, canonisé Diégo d'Alcala d'Hénarez († 1263); il avait eu l'œil à tout jusqu'au moment de sa mort. Sa dernière sortie fut une visite qu'il fit dans l'église de Sainte-Marie des Allemands pour remercier Dieu de la conversion d'un prince de cette nation. Il mourut au milieu d'un orage, attribué au diable par le peuple, stupéfait de tout ce qu'avait créé en cinq années le pâtre de la grotte de Castel di Fermo.

Ce qu'on a écrit de mieux sur Sixte V jusqu'à présent, ce sont les *Memorie* de Tempesti, ou *Storia della vita e gesta di Sisto Quinto*, Rome, 1734, 2 vol. in-4°. La bibliothèque des Augustins, à Rome, possède une vie manuscrite de ce grand Pape. La *Vie de Sixte-Quint*, par Leti, traduite en français, en 2 vol. in-12, par Jean Le Pelletier, ne vaut pas la peine qu'on s'y arrête.

HÖFLER.

SIXTE DE SIENNE, né en 1520, à Sienne, descendait d'une famille juive, se convertit au Christianisme et entra dans l'ordre des Franciscains. De graves erreurs, qu'il avait opiniâtrément soutenues, l'avaient fait condamner au feu, lorsque le Pape Pie V, alors inquisiteur et cardinal, vint à bout de son entêtement et l'admit dans l'ordre de Saint-Dominique. A dater de ce moment Sixte se signala par sa piété, son éloquence rare, et par la composition de plusieurs écrits qui lui valurent le suffrage des Catholiques et des protestants. Avant tout il se glorifiait de la faveur et de l'estime de son sauveur, le Pape Pie V. On cite, en tête de ses meilleurs ouvrages : *Bibliotheca sacra, ex præcipuis catholicæ Ecclesiæ auctoribus collecta*, etc., Venet., 1566; Francof. ad Mœn., 1575; Colon., 1626.

Cet ouvrage, excellent pour son

temps, est une introduction à l'étude des livres sacrés et des principales connaissances nécessaires à l'intelligence de la Bible. Le 1er livre traite de la division et de l'autorité de l'Écriture; le 2e renferme un dictionnaire historique et alphabétique des textes, des livres et des manuscrits cités dans le texte biblique; le 3e parle de la méthode d'interprétation des saintes Écritures; le 4e énumère par ordre alphabétique tous les auteurs catholiques qui ont expliqué l'Écriture; le 5e et le 6e contiennent une collection de commentaires et d'observations sur les divers textes de l'Ancien et du Nouveau Testament; ces deux livres peuvent être considérés comme un commentaire sur toute l'Écriture sainte; le 7e et le 8e sont dirigés contre les hérétiques anciens et modernes et contre tous ceux qui s'opposent à l'autorité de la Bible. La connaissance que l'auteur possédait des langues latine, grecque et hébraïque, lui fut d'une grande utilité dans la rédaction de cet estimable travail. C'est à Sixte de Sienne surtout qu'est due la méthode historico-critique. Le travail de Sixte, remarquable pour son époque, jouit d'un crédit bien mérité. Les protestants furent longtemps sans pouvoir rien lui opposer qui en approchât. Ce que les Catholiques modernes ont fait est loin d'égaler le travail du Dominicain. Sixte mourut en 1569.

Cf. Introduction *à l'étude de la Bible;* Dupin, *Bibl.*, t. XVI.

Schrödl.

Skarga (Pierre), Jésuite, né en 1536 à Grodek, étudia à Cracovie et fut mis à la tête d'un collége à Varsovie. Plus tard il accompagna à Vienne, en qualité de précepteur, André Jenczynski, fils du castellan de Cracovie. Il entra ensuite dans l'état ecclésiastique et se fit bientôt remarquer en qualité de prédicateur. En 1569 il se rendit à Rome, et le général des Jésuites, François Borgia, l'admit dans la Société. Après les deux années du noviciat il devint pénitencier du Vatican, puis il retourna en Pologne. Il s'opposa avec succès aux progrès du luthéranisme en Lithuanie, devint recteur du nouveau collége de Polock, fonda lui-même deux colléges, l'un à Riga, l'autre à Dorpat. En 1584 il vint à Cracovie, où ses sermons firent rentrer dans l'Église beaucoup d'esprits égarés par les fausses doctrines, et fonda de nouveau deux colléges. Il convertit un certain nombre de Juifs et de Tartares. Le roi et le Pape l'estimaient. Il rendit les plus grands services lors du synode d'union de Brzesc; il convainquit beaucoup d'adversaires.

Il mourut à Cracovie, en 1617, à l'âge de 77 ans, et une foule d'établissements de bienfaisance conservèrent précieusement sa mémoire. Il avait efficacement contribué au maintien du Catholicisme en Pologne. On a de lui: ses *Sermons*, qui furent publiés peu de temps avant sa mort; une *Histoire de l'Église*, et la *Vie des Saints* (1603); — *de l'Unité de l'Église;* — *Exhortation aux protestants;* — *Réfutation des Ariens;* — *Défense du synode de Brzesc.* — Tous ces ouvrages parurent ensemble, en 4 vol. in-fol.

Slaves (conversion des) au Christianisme. Les contrées qui s'étendent à l'est de l'Europe, depuis l'Adriatique jusqu'à la mer Baltique, et de là, à travers de vastes espaces, jusqu'en Asie, sont depuis plus de mille ans habitées par des peuples différents de caractère, de langue et de mœurs. Parmi ces peuples les *Slaves* se sont de tout temps fait tellement remarquer par leur nombre, leur valeur et leur énergie, qu'aujourd'hui encore, malgré la disparition de quelques races, entraînées par le torrent des siècles, ils forment la majorité des peuples de ces

contrées, les dominent tous par leur puissance (1) et paraissent destinés à un grand avenir.

Les *Slaves* (de *slawa*, *la gloire*, les nobles, *inclyti*, ou de *slowo*, *la parole*, les parleurs) (2), appartenant à la race indo-européenne, et par conséquent alliés des anciens Thraces, Grecs, Latins, Gaulois, Germains et Lithuaniens en Europe, des Indiens, Perses, Mèdes et Arméniens en Asie, s'étaient répandus en Europe dès la plus haute antiquité, à une époque qui remonte au delà de tout monument historique. Mais ce ne fut qu'au cinquième siècle après Jésus-Christ, à l'époque des grandes invasions, qu'ils parurent sur la scène du monde. Les anciennes résidences principales des Slaves, au nord des Karpathes, s'étendaient de la Vistule au Don. Le grand mouvement des peuples au nord des Karpathes, qui détermina la longue guerre des Marcomans sous l'empereur Marc-Aurèle, vers 160, dut entraîner les Slaves, si les Marcomans ne reçurent pas l'impulsion des Slaves mêmes, qui étaient le peuple le plus puissant de ces régions. En s'avançant vers l'ouest et le sud ils parvinrent enfin au delà du Danube. L'avant-garde des Slaves qui traversèrent le Danube était formée par les 300,000 Sarmates (ou *Serbes*, ancien nom des Slaves) qui, d'après Eusèbe (3) et l'auteur inconnu des *Excerpta*, adressés à Ammien Marcellin (4), chassés de la Dacie, furent accueillis par Constantin le Grand, en 334, et disséminés en Scythie, en Thrace, en Macédoine, en Mœsie, en Pannonie et en Italie. *Quam Italiam dicit*, dit à ce sujet Barth. Kopitar (1), *Carniola fuit, Italiæ tum pars. Horum posteros jure credas Slavos Carantanos, sicut Bulgaros, illorum qui per Scythiam, Thraciam Macedoniamque fuere divisi.* Quelques branches des Slaves, après avoir longtemps combattu, avec des chances diverses, dans leurs résidences primitives, contre les Goths, tombèrent, vers 350, sous la dépendance d'Ermanarich, roi des Goths. Jornandès (2) les nomme *Venetes*, *Antis et Sclavi.*

Mais dès 375 les Huns envahirent l'Europe. Ermanarich, battu, se précipita sur son épée, et son peuple s'enfuit au nord des Karpathes, de la mer Noire jusqu'aux frontières de la Bohême (3), opérant dans ces parages un mouvement jusqu'alors inouï. Il y avait des siècles que les Slaves et les Allemands s'étaient disputé ces contrées. Les Germains avaient, dès le quatrième siècle, complétement abandonné le terrain et s'étaient avancés vers l'ouest et le sud. Les indigènes soumis se fondirent peu à peu dans les rangs victorieux des Slaves. Ceux-ci, après la rapide domination des Huns, demeurèrent presque seuls maîtres et habitants de ces vastes régions. Il ne s'est conservé de souvenir historique certain que de leurs progrès vers le sud. Toujours en lutte avec les Byzantins, non-seulement ils passèrent le Danube et l'Hémus, mais ils s'avancèrent dans la suite jusqu'à l'extrémité du Péloponèse.

Les Slaves, admis sous Constantin dans les régions du Danube, se multiplièrent non-seulement en vertu de la fécondité propre à leur race, mais par les immigrations continues de leurs compatriotes, qui s'avançaient silencieusement, de leurs anciennes résiden-

(1) Palacky, *Hist. de Bohême*, I, 55.

(2) Ils nomment leurs voisins, qui ne sont pas Slaves, Nemci, les *Muets*.

(3) *Vita Const.*, IV, 6, ed. Vales., Mogunt., 1672, p. 529.

(4) *Auctor ignotus in Excerpta ad Amm. Marcell.*, n. 32, édit. A. Marcell., Lipsiæ, 1835, p. 655.

(1) Dans sa *Glagolita*, p. LXXVI.

(2) *De Getarum s. Gothorum orig. et rebus gestis*, c. 23.

(3) Amm. Marcell., XXXI, 4, ed. cit., p. 516.

ces, en Dacie, et envahirent, dans l'espace de près de trois siècles, presque toute l'*Illyrie*. On vit, durant les années 610-640, au milieu des populations slaves fixées dans les régions qui s'étendaient depuis Aquilée, les sources de la Draw, de la Mur et de la Traun, et des embouchures de l'Inn jusqu'à la mer Noire, s'enfoncer, comme un coin, de nouvelles tribus slaves : les *Chrobates* et les *Serbes*. En 678 les Slaves de la Mœsie tombèrent, il est vrai, sous le joug de la race tartare des Bulgares. Toutefois les maîtres apprirent le slave, tandis que les Slaves n'adoptèrent en aucune façon le bulgare, preuve évidente que les Slaves étaient supérieurs en nombre et en civilisation aux Bulgares. Il est probable qu'à cette époque un grand nombre de Slaves, pour se soustraire à la domination des Bulgares, passèrent l'Hémus, car les écrivains byzantins de 687 à 758 parlent d'un pays slave, *Slavinia*, situé entre Thessalonique et le mont Hémus, et c'est de ce peuple slave qu'était issu l'empereur de Byzance *Basile* le Macédonien (867-896). Des essaims de ces Slaves se fixèrent en Thessalie, et même dans le Péloponèse, peut-être avant l'invasion des Croates et des Serbes; car, dans l'intervalle de 746 à 799, les Slaves du Péloponèse payèrent un tribut annuel à l'église de l'apôtre Saint-André à Patras (1).

Les Slaves se partagent aujourd'hui, d'après leur langue, en trois branches principales : la branche du sud-ouest ou *illyrienne*, les *Serbes*, les *Croates*, les *Vendes;* la branche du nord-ouest ou *Leckhe*, les *Polonais*, les *Leckhes* ou *Bohêmes*, et les *Moraviens*, avec les *Slowaques* et les Slaves du nord de l'Allemagne, la plupart disparus; la branche orientale ou russe, les *Russes* et les *Bulgares* actuels.

(1) Kopitar, *Glagolita*, p. XXX.

Les *Slaves illyriens* (que Kopitar nomme de préférence *Carantani*, *Carinthiens*, d'après leur nom au moyen âge) furent les premiers de la grande famille slave parmi lesquels la foi chrétienne se propagea. En jetant un regard sur les contrées de la Macédoine, de la Mœsie, de la Pannonie et de l'Illyrie, qui furent peuplées de ces Slaves illyriens (1), et dans lesquelles, avant Constantin, l'Église s'était déjà solidement constituée, on trouve certainement inexplicable que les nouvelles populations slaves ne se soient pas de bonne heure familiarisées avec la foi chrétienne des Grecs et des Romains indigènes et des Germains leurs voisins. Cela est surtout vrai des Serbes, qui étaient déjà établis dans ces pays sous Constantin le Grand.

Quand on se rappelle que partout le Christianisme s'introduisit silencieusement, que partout l'Église s'accrut d'une manière insensible, on ne s'étonne plus de ce que l'histoire ait conservé si peu de dates sur les commencements de la conversion des Slaves. Il est du reste historiquement certain que *tous les Carinthiens* (qui habitaient la Carinthie actuelle, Görz, le littoral, la Carniole, la Styrie, et les frontières de Hongrie et de Croatie), de même que la plus grande partie des *Croates* et des *Serbes*, étaient gagnés à la foi chrétienne dès le septième siècle, et que le mérite de cette conversion des premiers Slaves appartient, non aux Grecs, mais aux Latins, bien plus actifs, en général, dans la propagation de la foi (2). Comme la lumière de la foi vint pour ces Slaves de l'occident et du nord, les Carinthiens furent naturellement les premiers qui en furent éclairés. Les récits des Grecs et des

(1) *Voir* Spruner, *Atlas hist. et géogr.*, n. 2 et 3.

(2) Kopitar, *Glagol.*, p. XXXII.

Latins sont d'accord à ce sujet. D'après les Grecs (1) ce fut l'empereur Héraclius qui appela des ecclésiastiques de Rome pour baptiser les Chrobates, régis par leur prince Porga. Les Chrobates de ce Byzantin, né dans la pourpre, étaient les Serbes et les Croates des côtes de l'Illyrie et de la Dalmatie (2), qui, sous le règne de leur prince Porga, adoptèrent en masse le Christianisme en 640 (ils formaient, au dire de Constantin Porphyrogénète, une tribu guerrière si nombreuse qu'ils pouvaient mettre sur pied au moins 60,000 cavaliers et 100,000 fantassins). Ce ne fut pas, comme le prétend le Byzantin, à l'instigation de l'empereur Héraclius. Les choses se passèrent différemment. Les Slaves étant encore païens avaient, en envahissant la Dalmatie, en 639, ruiné *Salone* et fait périr un grand nombre de Chrétiens. Le meilleur moyen de préserver ces pays, à l'avenir, de pareilles catastrophes, était de convertir les Slaves au Christianisme. Ce fut l'œuvre du Pape *Jean IV*. En sa qualité de Dalmate, né à Salone, la ruine de sa ville natale et les malheurs qui avaient frappé ses compatriotes devaient le toucher plus que tout autre. En conséquence, d'après le récit du bibliothécaire Anastase, le Pape envoya, en 640, l'abbé Martin, richement pourvu d'or et d'argent, dans les cantons de l'Istrie et de la Dalmatie, ravagés par les Slaves, pour racheter les Chrétiens prisonniers, venir en aide à ceux qui avaient été dépouillés, et gagner à la foi les païens établis dans le pays; ce qui arriva en effet, de la manière dont nous l'avons rapporté plus haut. Les Slaves baptisés durent jurer (3), par un serment prêté à S. Pierre, qu'ils vivraient en paix et en repos avec leurs voisins, et, en revanche, le Pape leur promit sa protection et celle de Dieu.

Ce fut le Pape *Martin I*er (649-654) qui veilla à la consolidation et à la propagation ultérieure de cette œuvre de conversion des Carinthiens. Dès qu'il fut monté sur le trône il envoya en Dalmatie, en qualité de légat du Saint-Siége, le prêtre Jean de Ravenne, et érigea, en 650, la ville de *Spalato*, nouvellement bâtie, en un siége épiscopal dont il nomma son légat titulaire. Le nouvel archevêque organisa régulièrement l'Église de ces contrées, et assura ainsi, pour l'avenir, la prépondérance de la foi catholique parmi ces Slaves. Au moment où les Carinthiens furent convertis ils avaient des princes indépendants; mais, en 748, leur roi, *Boruth*, ayant appelé les Bavarois à son secours contre les Huns qui le menaçaient, ils tombèrent sous la domination franke; les Bavarois leur imposèrent un tribut en retour du secours qu'ils leur avaient prêté. Cette nouvelle situation devait nécessairement avoir de l'influence sur l'organisation de l'Église parmi ces Slaves; car désormais ce furent la Bavière et surtout Salzbourg (1) qui veillèrent à la conservation de la foi parmi ces peuples (2). C'est ce dont porte d'irrécusables traces la langue ecclésiastique slave, qui emprunta un grand nombre de ses mots à la langue allemande, par exemple les mots *cirke*, allemand *Kirche*, église; *oltar*, all. *Altar*, autel; *Christe*, all. *Christ*, Chrétien; *poste*, all. *Faste*, jeune; *pope*, all. *Phaph* ou *Pfaf*, prêtre; *pekle* ou *peklo*, même mot dans l'allemand du moyen âge pour désigner l'enfer, etc. Tous ces mots, originairement bavaro-carinthiens, furent admis dans tous les dialectes slaves (3). Le

(1) Constant. Porphyr., *de Administr. imp.*, c. 31.

(2) Kopitar, l. c., p. LXXVI.

(3) D'après Constant. Porphyr.

(1) *Voy.* SALZBOURG.

(2) D'après le récit de l'Anonyme de Salzbourg, *Anonymus Salisburg.*, ann. 873, *Script. historiæ conversionis Carantanorum*, dans Kopitar, l. c., p. LXXII.

(3) Kopitar, l. c., p. VIII, XXX sq.

caractère de l'organisation de l'Église slave fondée parmi les Carinthiens, dénotant son origine latino-germanique, ne put être effacé plus tard par l'influence des Grecs. Cette influence grecque prétendit prévaloir dans la seconde moitié du septième siècle, lorsqu'un Slave monta sur le trône de Constantinople dans la personne de Basile Ier (867-896). Basile parvint à réveiller parmi ses compatriotes une disposition si défavorable à leurs maîtres franks qu'ils se détachèrent de leur empire en même temps que de l'autorité du chef suprême de l'Église latine, qu'ils avaient reconnue jusqu'alors, et se soumirent à la supériorité politique et religieuse de Byzance (1). Mais bientôt l'amour qu'ils avaient eu d'abord pour l'Église latine, leur mère, se réveilla si vivement parmi les Slaves de la Dalmatie et de l'Illyrie qu'ils s'adressèrent au Pape Jean VIII, lequel, de son côté, ne cessa pas de poursuivre avec ardeur le retour de ces fils bien-aimés à l'Église romaine, dont ils reconnaissaient que leurs ancêtres avaient reçu les dogmes salutaires de la foi, *unde parentes vestros mellifluæ sanctæ prædicationis dogmata suscepisse agnoscitis*. C'est ainsi que, le 4 juin 869, le Pape écrivit à l'évêque élu de Nona, le diacre Théodose : *Monemus sagacitatem tuam ne in quamlibet partem aliam declines et contra sacra venerabilium Patrum instituta episcopatus gratiam recipere quæras... sed toto corde totaque voluntate ad gremium Sedis apostolicæ, unde antecessores tui divinæ legis dogmata melliflua cum sacræ institutionis forma summique sacerdotii honorem sumserunt, redeas, quatenus et ipse ab apostolica Sede, quæ caput et magistra est omnium Ecclesiarum Dei, episcopalem consecrationem per nostræ manus impositionem, Christo annuente, percipias*. Il écrit, en date du 7 juin de la même année, au roi de Croatie, Branimir : *Tuæ nobilitati dignas valde gratias his nostris apostolatus litteris agimus, paternoque amore, utpote carissimum filium ad gremium sanctæ Sedis apostolicæ, matris tuæ, de cujus videlicet purissimo fonte fratres tui mellifluæ sanctæ prædicationis potavere fluenta, redeuntem suscipimus*. Le même jour il écrit au clergé et au peuple des Croates dans des termes analogues. Le 10 juin il parle ainsi au clergé de Salone : *Admonentes fraternitatem vestram ut, more prædecessorum vestrorum, ad Sedem B. Petri apostoli toto animo libentique voluntate reverti studeatis... ut electus a vobis canonice archiepiscopus, una cum vestro omnium consensu et voluntate ad nos veniens, gratiam episcopalis consecrationis sumens pallium a nobis, more pristino, incunctanter percipiat... Porro, si aliquid* DE PARTE GRÆCORUM VEL SLAVORUM *super vestra ad nos reversione dubitatis, scitote quoniam nos... vos adjuvare auctoritate curabimus* (1). Le Saint-Siége s'assura à jamais la fidélité de ces Slaves reconquis à l'Église surtout par l'autorisation que leur accorda le Pape Jean VIII, en 880, de se servir de leur langue dans la célébration du culte divin.

Après les Carinthiens les *Slaves de la Pannonie* apprirent à connaître le Christianisme. La Pannonie (2) fut habitée par de nombreux Slaves, aussi bien sous la domination des Huns (3) que sous celle des Avares (4) (à dater

(1) Constant. Porphyr., *de Admin. imper.*, c. 30.

(1) Mansi, XVII, epist. 183, 184, 185, 190, p. 124-129.

(2) *Voy.* PANNONIE.

(3) *Voy.* HUNS.

(4) *Voy.* AVARES.

de 558). Le nom de la capitale de la Hongrie, *Pesth*, est slave, d'un dialecte bulgare; le nom allemand de Pesth est *Ofen*, et Pesth-Ofen est une preuve parlante de la résidence d'une population slavo-germanique dans le pays. Sous Samo (depuis 627 les Slaves devinrent les maîtres de cette contrée.

Charlemagne, en soumettant la Pannonie à son sceptre, mit un terme à la domination du paganisme parmi les Slaves, car il était dans l'esprit et de l'intérêt des Franks d'implanter le Christianisme partout où s'étendait leur empire. C'est pourquoi dès 798 l'archevêque Arno, de Salzbourg (1), reçut de Charlemagne l'invitation de se rendre au milieu de ces Slaves, de leur prêcher l'Évangile et de fonder l'Église parmi eux. *Ipse imperator*, dit l'anonyme cité dans Kopitar (2), *præcepit Arnoni archiepiscopo pergere in partes Sclavorum et providere omnem illam regionem, et ecclesiasticum officium more episcopali colere, populosque in fide et Christianitate prædicando confortare*. Arno et ses successeurs sur le siége de Salzbourg s'efforcèrent de répondre à ces pieuses intentions de Charlemagne. Le Christianisme prit un essor particulier dans le pays sous *Priwina* (830-861). Ce prince, qui régnait dans la basse Pannonie, au lac de Platten, sur un vaste territoire, fut baptisé, sous Louis le Débonnaire, à Treismauer. Il en fut de même sous son fils Kocel (Chozil, Hezil). L'église de Neitra (Nitrava), dont Adalram, archevêque de Salzbourg (821-836), fit la dédicace, est, sinon la plus ancienne qui ait été bâtie parmi les Slaves du nord-ouest, du moins la plus ancienne de celles dont on ait gardé le souvenir. Les archevêques de Salzbourg ne sacrèrent pas d'évêques spéciaux pour les Slaves de la Pannonie; ils remplirent eux-mêmes dans le pays toutes les fonctions épiscopales, et placèrent à la tête des églises qu'ils consacrèrent, et qui furent très-nombreuses, jusqu'en 865, des prêtres subordonnés à un archiprêtre.

Il est par conséquent hors de doute que ce fut le rite latin qui dans l'origine domina parmi les Slaves de la Pannonie, et que les contrées qu'ils habitaient, dépendant de la métropole de Salzbourg, furent dès lors soumises à l'autorité religieuse de Rome. Quoique ce rapport avec le Saint-Siége et l'Église d'Occident demeurât inébranlable dans la suite, il allait cependant bientôt se fonder un diocèse spécial parmi ces Slaves.

Il en fut de même chez les Slaves de *Moravie*, qui vivaient au nord-ouest de la Pannonie, sous des princes particuliers; ces princes s'étaient soumis à Charlemagne à la diète de Ratisbonne, en 803, et étaient devenus des vassaux du puissant empire des Carlovingiens.

Dans le second quart du neuvième siècle le duc Moymir (Moymar) régnait en Moravie. Ce prince, intelligent et d'une volonté énergique, adopta le Christianisme, et assura par là, autant que par la fidélité qu'il garda envers Louis le Débonnaire, la paix de son pays. Il posa les premiers fondements du royaume morave, qui eut une si grande importance politique dans la seconde moitié du neuvième siècle par la solidité même avec laquelle le Christianisme y avait pris racine.

On voit, par des documents authentiques (1), qu'il y eut des églises à *Olmutz* (*Speculi-Julium*) et à *Brünn* du temps de Moymir, et on ne peut douter que le célèbre Welehrad (Devina) reçut dès cette époque, sinon plus tôt,

(1) *Voy.* Arno.
(2) *Glagol.*, LXXIII.

(1) Boeck, *Codex dipl. Morav.*, I, 49, 137.

ses premières églises. Il en résulta qu'un grand nombre de Leckhes et de sujets de Moymir embrassèrent le Christianisme.

Ce fut également de Salzbourg que partirent les missionnaires qui essayèrent d'implanter l'Évangile dans la Moravie, et non de Lorch, *Laureacum*, dans la haute Autriche, comme le porte la prétendue bulle d'Eugène II, de 825, ainsi intitulée : *Eugenius, episcopus, servus servorum Dei, Rathfredo, sanctæ Favianensis* (Vienne) *Ecclesiæ, et Methodio, Speculijuliensis quæ et Soriguturensis nuncupatur, atque Aelwino, sanctæ Nitrasiensis Ecclesiæ, parique modo Annoni, S. Vetuariensis* (Altenbourg) *ecclesiæ episcopis, simul etiam Tutundo nec non Moymaro ducibus, et optimatibus exercitibusque plebis Huniæ, quæ et Avaria dicitur, et Moraviæ.* Les motifs que donne Palacky dans son Histoire de Bohême (1) démontrent clairement la fausseté de cette bulle.

La puissance croissante de Moymir inquiéta les souverains franks. En 846 Louis le Germanique envahit la Moravie à la tête d'une forte armée, déposa Moymir et le remplaça par son neveu Rastislaw (Rastiz). Mais Louis se vit bientôt déçu dans l'espoir qu'il avait conçu du dévouement de ce nouveau duc; car il n'y eut jamais d'ennemi plus dangereux pour la domination germanique en Moravie que Rastislaw. Après avoir longtemps nourri le désir d'émanciper la Moravie, il en prit un jour la ferme résolution et il consacra sa vie à la réaliser.

Dans ce but il entra en relations amicales avec ses puissants voisins de l'est, les Bulgares, contracta une alliance avec la cour de Byzance, et chercha surtout à se détacher du lien religieux qui l'unissait aux Allemands et aux Latins.

(1) I, 108, note 65.

Rien ne pouvait être plus favorable à ses projets que la perspective qui s'ouvrit devant lui de donner des *prêtres slaves* à son peuple. Cette espérance fut réalisée par deux hommes que l'Église nomme les *apôtres des Slaves*, *Cyrille* et *Méthode* (*Méthud*). C'étaient les fils du sénateur Léon, de Thessalonique; ils étaient très-versés dans la connaissance de la littérature grecque et latine, surtout l'aîné, dont le nom originaire était *Constantin* (il ne fut appelé Cyrille qu'en entrant au couvent), et que la vigueur de son caractère et la culture de son esprit firent surnommer *le philosophe*. Ils s'étaient voués tous deux au service de l'Église et avaient reçu le sacerdoce à Constantinople. Mais ce qui les rendait particulièrement aptes à être des messagers de la foi parmi les Slaves, c'était la connaissance qu'ils avaient eue dès leur enfance de la langue de ces peuples, vu que Thessalonique, leur ville natale, était, vers le milieu du neuvième siècle, à moitié slave. Constantin, en particulier, était un linguiste de talent; il inventa un alphabet slavon, qu'on appela *Cyrillique* ou *Cyrillion* (*Cyrillitza*), du nom de Cyrille; il se servit, à cette fin, de l'alphabet grec, y ajouta quelques lettres, et les adapta de telle façon à la langue slavone qu'elles purent servir à rendre, avec une précision, une clarté et une perfection merveilleuses, les sons multiples de cette langue, jusqu'à leurs plus délicates nuances. En outre il se mit à traduire l'Écriture sainte et les livres liturgiques en slavon, conformément au dialecte parlé de son temps par les Slaves macédoniens. C'est pourquoi Cyrille fut envoyé, en 858, par Ignace, patriarche de Constantinople, aux Turcs Chazares déjà baptisés (1), qui avaient quitté leur ancienne résidence, au nord de la mer

(1) *Voy.* CHAZARES.

Caspienne, pour descendre vers le sud et s'établir aux bords de la mer d'Azow (*palus Mæotis*), et avaient envoyé une ambassade à Constantinople pour demander des missionnaires. Après un court séjour à Cherson, où il apprit le chazare, et fut assez heureux pour retrouver les reliques du S. Pape Clément I[er] et l'ancre à laquelle on avait attaché le martyr pour le jeter à la mer, il se rendit auprès des Chazares, qui écoutèrent avidement ses prédications, rejetèrent les erreurs sarrasines et judaïques qui s'étaient introduites parmi eux, et furent solidement confirmés dans la vraie foi chrétienne.

Le bruit s'en répandit bientôt parmi les Slaves, voisins des Chazares, et éveilla naturellement parmi eux le désir d'entendre la doctrine du salut de la bouche d'un apôtre qui parlait leur langue. Rastislaw, duc de Moravie, fit connaître ce désir des Slaves chrétiens à Constantinople, et demanda qu'on leur envoyât le missionnaire slave si estimé par ses compatriotes. L'empereur Michel III répondit à ce désir en envoyant Constantin et son frère Méthode. Ils traversèrent le pays des Bulgares, parmi lesquels régnaient la langue et la civilisation slaves, et l'histoire fait mémoire de la part qu'eut Méthode à la conversion de *Boris* ou *Bogoris*, roi des Bulgares (1).

Comme, d'après les lettres du Pape Nicolas I[er] et de Photius (2), le baptême du roi des Bulgares, Michel, n'eut pas lieu avant 865, on ne peut pas placer l'arrivée de Constantin et de Méthode en Moravie avant cette époque. Il fallait nécessairement que, pour se rendre en Moravie, ils traversassent la Pannonie. Ils trouvèrent l'accueil le plus bienveillant de la part des habitants slaves de cette province, qui étaient instruits de leur arrivée; ils furent reçus de même, et plus chaudement encore, par les Moraves (1), partout où ils prêchèrent en slavon, et partout, à leur exemple, on s'empressa de bâtir des églises. Mais, quelque bienveillant que fût l'accueil que firent aux prêtres slaves les populations slavo-chrétiennes de Pannonie et de Moravie, on devait s'attendre à ce que l'archevêque de Salzbourg, Adalwin, se croirait lésé dans ses droits épiscopaux par l'apparition dans sa province de prêtres auxquels il n'avait donné ni pouvoir, ni juridiction, et qu'il adresserait ses plaintes au Saint-Siége. *Neque presbyter aliunde veniens plus tribus mensibus ibi ausus est colere officium priusquam suam dimissoriam episcopo præsentaverit epistolam. Hoc enim ibi observatum fuit usque dum nova orta est doctrina Methodii philosophi* (2). On devait s'attendre aussi, ce qui eut lieu, à ce qu'on élèverait des doutes sur l'orthodoxie de ces prêtres grecs, qui avaient reçu leur mission de la métropole schismatique de Constantinople. Le Pape Nicolas, si remarquable par sa prudence et son intelligence, voulut d'autant moins entraver l'action des deux missionnaires slaves par une intervention prématurée que Rastislaw n'avait pas manqué de parler en leur faveur et de demander au Pape de les instituer en qualité d'évêques spéciaux en Moravie. Nicolas les invita à se rendre à Rome pour examiner leur foi et se convaincre de la convenance de leur méthode d'enseignement. Les missionnaires, accompagnés d'un certain nombre d'élèves, se mirent en route, Cyrille emportant avec lui les reliques de S. Clément, pour en faire hommage au Pape et aux Romains;

(1) *Voy.* BULGARES.

(2) Dans Assemani. *Calend. Eccl. univ.*, III, 39 sq.

(1) *Voy.* MORAVIE.

(2) *Anonym. Salisb.*, dans Kopitar, LXXVI.

mais avant leur arrivée à Rome le Pape Nicolas mourut (13 novembre 867). Son successeur, Adrien II, vint processionnellement au-devant des voyageurs, en dehors de la ville, en l'honneur des reliques dont ils étaient porteurs, et les accueillit de la manière la plus bienveillante. Ils convainquirent le Pape de leur orthodoxie et de leur attachement au Saint-Siége, et le Pape n'hésita pas à répondre au désir de Rastislaw et sacra évêques les deux frères. Constantin renonça à sa dignité, devint moine, prit en cette circonstance le nom de *Cyrille*, et mourut dès le 14e jour après son entrée au couvent (14 février 868).

Méthode demeura auprès de son frère jusqu'à sa mort, et ce ne fut qu'après avoir honorablement enseveli son corps dans l'église de Saint-Clément, de Rome, qu'il se remit en route pour la Moravie. Mais avant son départ il fut nommé par le Pape archevêque de Pannonie et de Moravie. De cette façon le diocèse de Pannonie, qui depuis des siècles appartenait au patriarcat romain, fut rétabli. Aussi les successeurs d'Adrien intervinrent énergiquement auprès de Louis le Germanique et de son fils Carloman pour faire reconnaître les droits métropolitains de Méthode, et favorisèrent de toutes manières son influence parmi les princes slaves, ses voisins.

C'est ainsi que Rastislaw obtint de Rome l'organisation des diocèses pannonico-moraviens, placés sous la juridiction d'un archevêque indépendant. Il avait sans doute été déterminé à ce parti par des raisons politiques; car l'indépendance religieuse de ses États devait être le prélude de l'indépendance politique de la Moravie à l'égard de l'Allemagne. Et, en effet, dès le commencement de 870 il était parvenu à réaliser en fait cette indépendance. Un moyen qui dut lui paraître des plus efficaces pour achever l'œuvre de l'indépendance religieuse et ecclésiastique et de la séparation de son royaume slavo-chrétien de toute influence germanique, ce fut de montrer le Christianisme à son peuple, qui jusqu'alors ne l'avait vu que sous les formes latines, sous une forme tout à fait nationale, c'est-à-dire de substituer la langue slave à la langue latine, dont on s'était servi durant les solennités du culte et des fonctions ecclésiastiques. L'archevêque Méthode entra d'autant plus résolûment dans cette voie qu'il y vit un excellent moyen, non-seulement de confirmer la foi orthodoxe parmi les Slaves, mais de la répandre, sans violer en aucune façon le principe de l'unité religieuse et de l'union de l'Église slave avec l'Église occidentale. Finalement Méthode acheva la version des saintes Écritures et des livres liturgiques (missel, rituel, bréviaire), et, dès qu'il se mit à ordonner des prêtres slaves, à faire célébrer en slavon la sainte messe et tous les offices dans les paroisses slavones, naturellement l'action du clergé de Salzbourg fut annulée, et l'anonyme de Salzbourg, que nous avons cité, s'en plaint en ces termes : *Quidam Græcus, Methodius nomine, noviter inventis Sclavinis litteris, linguam Latinam doctrinamque Romanam atque litteras auctorales Latinas philosophice superducens, vilescere fecit cuncto populo ex parte* (Dobrowsky ajoute justement *Slavorum*, et non *ex parte Bavariorum*, car cet effet ne pouvait se produire naturellement parmi les Bavarois, qui habitaient ces contrées avec les Slaves) *missas et Evangelia, ecclesiasticumque officium illorum qui hoc Latine celebraverunt. Quod ille* (*Richbaldus archipresbyter*) *ferre non valens sedem repetivit Juravensem* (1).

(1) Kopitar, *Glagol.*, LXXV.

Nécessairement l'innovation introduite par Méthode, inconnue jusqu'alors dans l'Église d'Occident, devait produire un grand effet et le plus vif étonnement, et l'on devait s'attendre à voir les archevêques de Salzbourg, jaloux de la nouvelle organisation de l'Église archiépiscopale slave, adresser des plaintes au Saint-Siége contre Méthode; bien plus, l'ignorance complète où l'on était de la langue slave devait faire soupçonner Méthode de vouloir cacher des erreurs dogmatiques derrière la nouvelle langue ecclésiastique dont il avait introduit l'usage. Ces plaintes étant parvenues au Pape Jean VIII, le souverain Pontife défendit à Méthode, par une lettre que dut lui remettre Paul, évêque d'Ancône, de célébrer la messe en langue slavone. Soit que le bref pontifical ne parvînt point entre les mains de Méthode, soit que sa réponse ne fût point encore revenue à Rome, le Pape se vit obligé, en 879, par des plaintes réitérées, non-seulement d'interdire de nouveau la célébration de la liturgie dans la langue populaire, mais d'inviter Méthode à se rendre à Rome, afin de se laver des accusations portées contre son orthodoxie. *Audivimus*, écrit le Pape à Méthode à la date du 14 juin 879, *quod non ea quæ sancta Romana Ecclesia ab ipso apostolorum principe didicit, et quotidie prædicat, tu docendo doceas, et ipsum populum in errorem mittas. Unde his apostolatus nostri literis tibi jubemus ut, omni occasione postposita, ad nos de præsenti venire procures, ut ex ore tuo audiamus et cognoscamus utrum sic teneas et sic prædices sicut verbis et literis te sanctæ Romanæ Ecclesiæ credere promisisti, aut non, ut veraciter cognoscamus doctrinam tuam. Audimus etiam quod missas cantes in barbara, hoc est in Slavina lingua; unde jam literis nostris per Paulum, episcopum Anconitanum, tibi directis, prohibuimus ne in ea lingua sacra missarum solemnia celebrares*... Méthode voulait et pouvait d'autant moins refuser de se rendre à cette invitation du Pape qu'il s'y vit contraint par Swatopluk, qui, après la chute de Rastislaw, en 876, avait occupé la Moravie, et se trouvait en relations amicales avec le roi de la Germanie, et par là même inclinait à reprendre les formes de l'Église latine. Méthode se rendit à Rome avec un député de Swatopluk, et il y établit de la manière la plus évidente son orthodoxie; en même temps il sut si bien convaincre le Pape que rien n'était plus utile aux populations slaves que l'usage de la langue slavone pendant les offices que le Pape, d'une part, confirma de nouveau Méthode en qualité d'archevêque de la Moravie, obligea tout le clergé à l'obéissance canonique à son égard, et ordonna de lui signaler ceux qui résisteraient et fomenteraient des divisions, et, d'autre part, déclara que l'usage de la langue slave, durant la sainte messe et les autres cérémonies de l'Église, n'était nullement contraire à la saine foi, ajoutant cependant que, conformément à ce qui se faisait dans d'autres églises, on lirait l'évangile d'abord en latin, puis en slavon. En même temps le Pape accorda à Swatopluk et aux Leckhes de faire dire la messe en latin, s'ils préféraient l'entendre dans cette langue.

Le Pape Jean VIII écrivit en ces termes remarquables, au mois de juin 880, à Swatopluk : « Hunc Methodium, venerabilem archiepiscopum vestrum, interrogavimus coram positis fratribus nostris episcopis, si orthodoxæ fidei Symbolum ita crederet, et inter sacra missarum solemnia caneret, sicuti sanctam Romanam Ecclesiam tenere, et in sanctis sex venerabilibus synodis a sanctis Patribus, secundum evangelicam Christi Dei nostri aucto-

« ritatem, promulgatum atque traditum constat. Ille autem professus est se juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, sicuti sancta Romana Ecclesia docet et a Patribus traditum est, tenere et psallere. Nos autem illum in omnibus ecclesiasticis doctrinis et utilitatibus orthodoxum et proficuum esse reperientes, vobis iterum ad regendam commissam sibi Ecclesiam Dei remisimus, quem veluti pastorem proprium, ut digno honore et reverentia lætaque mente recipiatis, jubemus; quia nostræ apostolicæ auctoritatis præcepto archiepiscopatus ei privilegium confirmavimus, et in perpetuum, Deo juvante, firmum manere statuimus, sicuti antecessorum nostrorum auctoritate omnium Ecclesiarum Dei jura et privilegia statuta et firmata consistunt, ita sane ut juxta canonicam traditionem omnium negotiorum ecclesiasticorum curam habeat ipse, et ea, velut Deo contemplante, dispenset... Presbyteros vero, diaconos, seu cujuscunque ordinis clericos, sive Sclavos, sive cujuslibet gentis, qui intra provinciæ tuæ fines consistunt, præcipimus esse subjectos et obedientes in omnibus jam dicto confratri nostro archiepiscopo vestro, ut nihil omnino præter ejus conscientiam agant. Quod si contumaces et inobedientes existentes scandalum aut schisma facere præsumpserint, et post primam et secundam admonitionem se minime correxerint, quasi zizaniorum seminatores et ecclesiis et finibus vestris, auctoritate nostra, præcipimus esse procul abjiciendos, secundum auctoritatem capitulorum quæ illi dedimus et vobis direximus. Literas denique Sclavonicas a Constantino quodam philosopho repertas, quibus Deo laudes debite resonent, jure laudamus, et in eadem lingua Christi Domini nostri præconia et opera ut enarrentur jubemus... Nec sane fidei vel doctrinæ aliquid obstat sive missas in eadem Slavonica lingua canere, sive sacrum Evangelium vel lectiones divinas Novi et Veteris Testamenti bene translatas et interpretatas legere, aut alia horum officia omnia psallere; quoniam qui fecit tres linguas principales, Hebræam scilicet, Græcam et Latinam, ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam. Jubemus tamen ut in omnibus ecclesiis terræ vestræ, propter majorem honorificentiam, Evangelium Latine legatur, et postmodum Slavonica lingua translatum in auribus populi Latina verba non intelligentis annuncietur, sicut in quibusdum ecclesiis fieri videtur; et si tibi et judicibus tuis placet missas Latina lingua magis audire, præcipimus ut Latine missarum tibi solemnia celebrentur (1). »

On voit, d'après cette lettre du Pape, combien était difficile la position de Méthode, qui avait sous sa vaste juridiction métropolitaine des Slaves et des Allemands, parmi lesquels des divisions entretenues par l'Allemand Wiching, sacré, sur la proposition faite au Pape Jean VIII par Swatopluk, évêque suffragant de Neitra, se perpétuèrent jusqu'à sa mort, le 6 avril 885, et éclatèrent plus vivement encore après lui. On voit aussi, d'après ce qui vient d'être dit, que, même durant la vie de Méthode, la liturgie latino-slave ne fut, en aucune façon, la seule prédominante dans les diocèses pannonico-moraviens, qu'à côté d'elle la liturgie latine subsista dans les diocèses allemands de Pannonie, et même à la cour de Swatopluk. Par conséquent, après la mort de Méthode, la liturgie latino-slave eut encore plus de peine à se répandre, quoique le pen-

(1) Mansi, XVII, *ad Sfentopulcrum*, ep. 247, p. 181 sq.

chant prononcé du peuple la maintint jusqu'au temps de Grégoire VII.

Après les Slaves de la Pannonie et de la Moravie les Slaves de la *Bohême* furent amenés à la connaissance et à la profession de l'Évangile (1). De la Bohême le Christianisme parvint en *Pologne* (2). En 965 le duc de Bohême, Boleslaw Ier, le Cruel, maria sa fille, *Dubrawka*, au duc des Polonais, Mécislaw Ier ou Meisek, qui était encore païen. Soit que la princesse bohémienne eût fait de la conversion de son époux la condition de son mariage, comme le prétendent les sources polonaises, soit que, conformément aux données de chroniqueurs étrangers, ce ne fut qu'après le mariage que sa conduite aimable et ses sages discours décidèrent la conversion du païen, toujours est-il que ce fut Dubrawka qui décida le duc polonais à embrasser le Christianisme. Il reçut le baptême en 966, des mains d'un prêtre bohême; une grande portion de son peuple accepta le baptême avec lui. Dubrawka était venue en Pologne avec une suite considérable de prêtres et de laïques. Avant qu'une génération se fût écoulée, les efforts de Jordan, évêque de Posnanie, et plus tard ceux de S. Adalbert, évêque de Prague, parvinrent à opérer la complète conversion de ce peuple, conversion qui, n'ayant eu d'autre motif que la religion elle-même et pour elle-même, fut durable et ne fut sujette à aucune rechute (3).

Enfin la foi chrétienne fut transplantée parmi les Slaves orientaux ou les *Russes*. Suivant Constantin Porphyrogénète, ce fut l'empereur Basile le Macédonien qui décida, par de riches cadeaux d'or, d'argent et de vêtements de soie, le peuple russe, encore barbare et fort dangereux pour les Byzantins, à contracter une alliance avec l'empire d'Orient, à admettre un évêque sacré par le patriarche Ignace, qui les amena à accepter la foi chrétienne et le Baptême en jetant, à leur demande, le livre des Évangiles dans le feu et en l'en retirant intact. Ceci se passait sous *Rurik*, prince de Nowgorod, vers 871. Mais l'effet produit par ce miracle ne fut pas durable; le paganisme pullula encore pendant tout un siècle parmi les Russes, si bien qu'*Olga*, veuve du prince Igor, baptisée à Constantinople en 955, paraît encore tout isolée au milieu des Russes. Ce ne fut que sous son petit-fils, le duc Wolodimir (Wladimir, le fils de Swatoslaw), que le Christianisme s'établit enfin d'une manière permanente parmi les populations russes. Wladimir demanda en mariage la princesse Anna, sœur de l'empereur de Byzance, Basile II, qui ne lui fut accordée qu'à la condition qu'il accepterait le Baptême. Wladimir y consentit, se rendit à Cherson, et y fut baptisé, le 1er septembre 987, sous le nom de Basile. Il guérit en même temps d'une grave ophthalmie. Revenu dans son empire, il fit renverser à Kiew la statue de Pérun et d'autres idoles, érigea Kiew en métropole, qu'occupa, en 990, Michel, sacré par Nicolas Chrysoberga, patriarche de Constantinople. Wladimir insista énergiquement auprès des grands de son royaume pour qu'ils admissent le baptême, et, en effet, le métropolitain Michel baptisa, en 996, dans les eaux du Dniéper, les grands et le peuple en masse. La première église chrétienne de Russie fut l'église de la Sainte-Vierge, bâtie par Wladimir à Kiew. A dater de Wladimir le Christianisme fit des progrès de plus en plus rapides parmi les Russes, et l'Église russe, attachée à la nouvelle Rome, qui l'avait engendrée, jeune encore et peu solide, fut, avec Constantinople, arrachée au centre de

(1) *Voy.* BOHÊMES.
(2) *Voy.* POLOGNE.
(3) Palacky, *Hist. de Bohême*, I, 222 sq.

la Catholicité et séparée de l'Église mère de toutes les Églises.

Cf. *Calendaria Ecclesiæ universæ, studio et opera Josephi-Simonii Assemani, bibliothecæ Vaticanæ præfecti*, 5 tom. in-4°, Romæ, 1755; *Histoire de Bohême*, par François Palacky, 1 vol., Prague, 1836; *Glagolita Clozianus, id est codicis Glagolitici inter suos facile antiquissimi* λείψανον, éd. Barth. Kopitar, *augustissimo Austriæ imperatori a bibliothecæ Palatinæ custodia*, Windobonæ, 1836, in-fol.; Joseph Dobrowsky, *Légendes moraviennes de Cyrille et de Méthode*, Prague, 1826; Dobrowsky, *Slovanka*, 1re et 2e livraisons, Prague, 1814-1815; Safarik, *Antiquités slaves*, ou *Slo-Wanski, Starozitnosti, Sepcal Pawel Josef Safarik. Swazek*, vol. 1-6, W. Fraze, 1836.

GINZEL.

SLAVE (TRADUCTION DE LA BIBLE). *Voyez* BIBLE (*versions de la*).

SLEIDAN (JEAN) naquit en 1506 à Schleiden, petite ville du cercle prussien actuel d'Aix-la-Chapelle, fit des études de philologie et de droit à Liége, Cologne et Louvain, fut nommé précepteur du jeune comte François de Manderscheid, l'accompagna en France, et acheva ses études à Paris et à Orléans. Il entra, par l'entremise du cardinal de Bellay, au service du roi François Ier, et, sur la recommandation du landgrave Philippe, les princes de la ligue de Smalkalde le nommèrent leur ministre et leur historiographe. Il séjourna de 1542 à 1556, époque de sa mort, à Strasbourg. En 1545 il se rendit, en qualité de député des protestants, en Angleterre, et en 1551 il parut comme délégué de Strasbourg au concile de Trente. Les principaux ouvrages de Sleidan furent ses *Commentariorum de statu religionis et reipublicæ, Carolo V cæsare, libri XXVI*, écrits en bon latin, avec une modération et une impartialité remarquables, dans le but de représenter la réforme comme une œuvre de Dieu. La meilleure édition de cet ouvrage est celle du prédicateur protestant de Kaufbeuern, Am. Ende, publiée en 1785 et 1786, à Francfort-sur-le-Mein, en 3 vol. in-8°. L'ouvrage de Sleidan, qui contient l'histoire de la réforme jusqu'en 1556, fut continué par Pantaléon, Arthusius, Lundorp et Schadæus. Une autre histoire du luthéranisme, opposée à celle du P. Maimbourg, Jésuite (1), fut le *Commentaire historique et apologétique du Luthéranisme*, Francf. et Leipz., 1692 et 1694, du célèbre Veit Louis de Seckendorf († 1692). Après Sleidan et avant Seckendorf, Abraham Scultétus († 1626), prédicateur réformé de la cour du palatinat électoral, essaya d'écrire une histoire générale de la réforme; mais son travail ne va que jusqu'en 1536. Il parut à Heidelberg, 1618, sous ce titre : *Annalium Evangelii passim per Europam decimo sexto salutis partæ sæculo renovati decas I et II*. Il a été de nouveau publié par H. de Hardt, dans son *Histoire litt. Ref.*, t. V.

SCHRÖDL.

SMALKALDE (GUERRE DE). Fatigué des inutiles délibérations de la diète de Ratisbonne, Charles-Quint avait déclaré, en 1546, qu'on aurait à attendre patiemment ce qu'il statuerait par rapport à la paix et aux questions pendantes de droit et de religion. La paix conclue avec la France, l'armistice convenu avec les Turcs et la certitude des secours du Pape déterminèrent enfin l'empereur à se prononcer d'une manière plus positive. Cependant il ne voulait pas trop s'avancer; il tenait plus à rétablir sa position dans l'empire et à châtier les chefs de la ligue de Smalkalde qu'à assurer le triomphe de

(1) *Voy.* MAIMBOURG.

l'Église sur l'hérésie. Après avoir obtenu de plusieurs membres de la ligue, par exemple les deux margraves de Brandebourg, Jean et Albert, le duc Jean-Henri de Brunswick, la promesse qu'ils ne porteraient pas les armes contre lui, l'empereur, qui n'était pas prêt d'ailleurs à faire la guerre, pensait n'avoir plus rien à redouter de la ligue inactive de Smalkalde.

Tout à coup les choses allèrent plus loin que ne l'avait pensé et désiré l'empereur et qu'il ne convenait à ses projets. Les députés des États, immédiatement après la déclaration de l'empereur à la Diète, se séparèrent sans prendre congé de l'empereur, et, de retour chez eux, jetèrent partout l'alarme. Aussitôt les villes et les États se préparèrent à la guerre; les prédicateurs appelèrent du haut des chaires le peuple à défendre sa vie et sa foi, profitant des bruits alarmants répandus en Allemagne pour pousser à une rupture qui leur paraissait d'autant plus urgente que l'empereur n'était pas prêt, tandis qu'il y avait quinze ans que les protestants se préparaient à l'explosion.

Le Pape réservait un nouvel embarras à l'empereur en proclamant officiellement que son alliance avec Charles-Quint avait pour but l'extirpation de l'hérésie, tandis que l'empereur ne parlait que du rétablissement de l'ordre dans l'empire et tout au plus de la répression des chefs de la ligue de Smalkalde. Soit que le Pape crût qu'il était indispensable d'opposer à l'appel belliqueux des Églises protestantes un appel analogue adressé aux Catholiques, soit que, trouvant l'empereur indécis, il voulût le pousser à une résolution définitive, il mit Charles-Quint dans une position des plus critiques, où il était à la fois compromis et menacé. Les protestants, après avoir réuni des forces prépondérantes, n'hésitaient plus. Malgré l'assurance qu'ils avaient si souvent et si solennellement donnée que leur ligue n'était que défensive, qu'ils ne prendraient jamais l'offensive si on ne les attaquait pas, et quoiqu'on ne les attaquât pas, que l'empereur ne voulût ni ne pût les attaquer, ils éclatèrent, en 1546, tandis que l'empereur était encore à Ratisbonne. Dès le mois de juillet l'électeur et le landgrave, chefs de la ligue, entrèrent en campagne; le duc de Wurtemberg et les neuf villes impériales confédérées réunirent leur armée et prirent à leur solde les troupes allemandes qui revenaient de France. Les ligueurs commencèrent aussitôt les hostilités, s'emparèrent de Dillingen et de Donauwœrth, et occupèrent le château d'Ehrenberg. A peine l'empereur avait-il 8,000 hommes sous la main au moment où les protestants l'attaquaient avec une force de 70,000 hommes, parfaitement équipés et munis de toutes choses. Ce fut alors seulement qu'ils lui envoyèrent leur déclaration de guerre. L'empereur renvoya fièrement le héraut et mit de nouveau au ban de l'empire l'électeur et le landgrave. On parle souvent et volontiers des ruses de Charles-Quint; cette fois ce fut le complet aveuglement de ses ennemis qui le sauva. Au lieu de profiter de sa faiblesse et de la prépondérance de leurs forces, ils se mirent à délibérer, ne purent se résoudre à rien, errèrent sans but, sans plan de campagne, sans vouloir écouter les sages avis d'un capitaine aussi vaillant qu'expérimenté qui commandait leurs troupes, *Sébastien Schärtlin*, de Burtenbach. Le landgrave était ambitieux, l'électeur entêté, tous deux sans talents militaires.

Déjà Schärtlin avait pris le château d'Insbruck lorsqu'il reçut des chefs de la ligue l'ordre de se retirer, parce que, disait-on, le Tyrol appartenait au

roi Ferdinand. Schärtlin voulut alors surprendre l'empereur à Ratisbonne; on ne le lui permit pas, et il fut obligé de rester les bras croisés et de voir les troupes du Pape défiler paisiblement à travers le Tyrol pour rejoindre l'empereur à Ratisbonne. Les protestants envoyèrent une nouvelle déclaration à l'empereur, qu'ils nommaient arrogamment Charles tout court. Cependant les troupes espagnoles et néerlandaises étaient, dans l'intervalle, arrivées au camp impérial.

Tandis que les ligueurs injuriaient Charles-Quint et ne le reconnaissaient plus pour empereur, ils considéraient comme un acte criminel le plan fort bien concerté de Schärtlin de s'emparer de Landshut. Charles-Quint se dirigea vers Ingolstadt, où il se fortifia vigoureusement. En vain les protestants l'y assiégèrent; dès qu'ils entendirent parler de nouveaux auxiliaires, qui arrivaient des Pays-Bas, ils levèrent le siége pour s'opposer à l'arrivée des renforts; mais ceux-ci, avertis à temps, changèrent de route et parvinrent heureusement devant Ingolstadt. Les protestants revinrent à la charge, aussi inutilement que la première fois, et Schärtlin se réjouit de ce qu'appelé à Augsbourg il pouvait quitter un théâtre où il n'y avait pas d'honneur à rester.

L'hiver survint; l'armée de la ligue se trouva dépourvue de provisions, les soldats perdirent confiance en leurs chefs, les chefs finirent par être mécontents les uns des autres; on parla de se séparer. Deux fois les chefs de la ligue demandèrent humblement la paix; l'empereur, avant de vouloir négocier, exigeait que l'électeur et le landgrave s'en remissent à sa grâce et à sa merci. Chacun s'en retourna chez soi, et tous les exploits des ligueurs se réduisirent à mettre à feu et à sang les villes et les principautés catholiques, notamment Fulde et Mayence.

Cependant l'empereur était singulièrement affaibli; il était enfermé dans un cercle de forteresses hostiles. Prenant malgré cela l'air et le ton de vainqueur, il marcha droit sur ces villes, qui, sans coup férir, ouvrirent leurs portes, se soumirent et fournirent des armes et des contributions. L'électeur palatin, Frédéric, et Ulric, duc de Wurtemberg, firent une soumission tout aussi déshonorante. Non-seulement Ulric accepta les conditions les plus dures, mais il demanda publiquement et à genoux grâce à l'empereur. Francfort, Memmingen avaient tout aussi follement perdu la tête et acceptèrent toutes les conditions, tandis qu'Augsbourg seul se défendit longtemps contre Charles-Quint, grâce à ses remparts, à ses canons et au brave Schärtlin. Tel fut l'enthousiasme que ces fameux ligueurs déployèrent en faveur de la liberté et du pur Évangile. Quant au vieil empereur, malade et surpris dans une position désespérée, il était sorti victorieux de la crise.

Au commencement de 1547 il se rendit à Nurenberg. Les troupes papales rentrèrent en Italie. L'empereur, sans avoir du reste de quoi les payer, garda tout ce qu'il put de soldats pour occuper ses places fortes.

Aussi la France pressa-t-elle les protestants de profiter de la position critique de l'empereur; elle leur promit même des secours, mais la lâcheté avait tout paralysé. L'électeur Jean-Frédéric récupéra ses États en 1547; Maurice avait été obligé de se retirer à Dresde, croyant tout perdu quand il ne vit pas arriver les secours promis par le roi Ferdinand. Le regard pénétrant de Charles-Quint aperçut alors que tout était en jeu et qu'il pouvait d'un coup gagner la partie et mettre fin à la guerre. Il appela secrètement à lui son allié;

Maurice arriva à marches forcées devant Meissen et força l'électeur à se retirer vers Muhlberg. Charles-Quint passa avec beaucoup de peine l'Elbe, battit complétement l'électeur et le fit prisonnier le 24 avril 1547. Aussitôt Torgau et Wittenberg se rendirent (18 mai); les négociations reprises aboutirent : l'électeur renonça pour lui et sa postérité à la dignité électorale et à la possession du pays en faveur de Maurice, à Wittenberg et à Gotha en faveur de l'empereur, et remit en liberté le margrave Albert. Ainsi se terminèrent la ligue de Smalkalde et la guerre qui en avait été la suite.

Cf. l'article CHARLES-QUINT; Sleidan, l. 17, 18, 19; Thuanus, l. 2; Avila, *de Bello German.*; Hortleder, *des Causes de la guerre d'Allemagne*, t. II, l. 3; Iselin, *Lex. histor. géogr.; Camerarii Comm. belli Smalk.;* Pallavicini, lib. 8; Menzel, t. II et III; Riffel, t. II; Schröckh, *Histoire de l'Église depuis la réforme.*

HAAS.

SMALKALDE (LIGUE DE), formée par un certain nombre d'États protestants sous prétexte de protéger la soi-disant réforme et leur indépendance vis-à-vis de l'empereur Charles-Quint. On faisait apparaître depuis longtemps le spectre d'une coalition catholique conjurée ponr la perte de la nouvelle doctrine et de la liberté germanique, afin de susciter une réaction et de former une alliance entre les partisans des nouveautés religieuses. L'affaire avait été entamée dès avant la diète de Spire; elle mûrit après la clôture de la diète, les protestants se réunissant coup sur coup afin de se concerter et d'aboutir à une confédération réelle. Ils finirent par s'assembler, le 29 novembre 1529, à Smalkalde, petite ville de la Hesse électorale; on y vit arriver l'électeur Jean de Saxe, les ducs Ernest et François de Lunebourg, le landgrave Philippe de Hesse, les députés et les représentants du margrave George de Brandebourg, des villes impériales de Strasbourg, Ulm, Nurenberg, Heilbronn, Reutlingen, Constance, Memmingen, Kempten et Lindau. Cependant l'union ne fut pas conclue encore, quelques-uns des futurs confédérés envisageant les choses purement au point de vue politique, tandis que les autres les considéraient au point de vue dogmatique et voulaient unir les nouveaux partis religieux avant de conclure une alliance politique. Ce qui les divisait surtout, on le sait, c'était la controverse relative à la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie.

La diète d'Augsbourg (1530) (1) prorogea encore une fois le projet des protestants. Cependant ils se retrouvèrent de nouveau à Smalkalde le 29 novembre, ils s'y concertèrent jusqu'à la fin de décembre 1530, et finirent par arrêter une première ligue provisoire, ayant pour but apparent de défendre la foi nouvelle, de fixer une organisation ecclésiastique uniforme et de gagner de nouveaux confédérés. Cette première ligue provisoire fut conclue entre tous les princes désignés plus haut, sauf le margrave George, qui ne s'était pas rendu à Smalkalde et ne s'y était pas fait représenter. Les villes impériales n'avaient pas adhéré non plus à la ligue; Magdebourg et Brême seuls l'avaient signée, en même temps que les comtes Gebhard et Albert de Mansfeld et le prince Wolfgang d'Anhalt.

Bientôt après plusieurs villes se montrèrent disposées à adhérer à la ligue, après avoir entendu le rapport de leurs représentants, et enfin on se réunit une troisième fois et l'on forma définitivement l'alliance qu'on nomma la *ligue de Smalkalde*. Elle était con-

(1) *Voy.* AUGSBOURG (diète d').

clue pour six années ; elle devait protéger la foi et l'indépendance des États. Le perfide électeur Maurice de Saxe n'y adhéra point ; il en pressentit la faiblesse. Il savait son monde, il voulait ménager l'empereur pour mener à terme ses ambitieux projets.

Les villes impériales et le landgrave de Hesse tenaient beaucoup à gagner et à associer les réformés à la ligue ; mais les réformés, ne voulant modifier en rien leur opinion sur le dogme de l'Eucharistie, avertis peut-être par l'exemple de Maurice de Saxe, refusèrent de s'associer. D'ailleurs ceux mêmes qui avaient signé ne s'étaient pas complétement donnés, car les villes de Nurenberg, Kempten, Heilbronn, Windsheim et Weissenbourg, ainsi que le margrave George, ne considéraient la ligue que comme une défense et une protestation contre les mesures de la chambre de justice impériale et n'entendaient pas se mêler d'autre chose. Malgré ces hésitations quelques autres États se montrèrent disposés à entrer dans la ligue quand ils virent l'empereur fermer les yeux sur ce projet, parce que les confédérés s'étaient obligés envers lui à l'aider dans la guerre contre les Turcs. On prit d'après cela, en 1532, à Francfort, des dispositions plus précises pour constituer et diriger la confédération. En vertu de ces dispositions l'électeur Jean-Frédéric de Saxe et le landgrave Philippe de Hesse devaient être les chefs de la ligue, composée de sept princes et de vingt-neuf villes, et en diriger en commun les affaires. En 1535 les confédérés se réunirent de nouveau à Smalkalde, se partagèrent en deux cercles, le cercle de Saxe et le cercle de l'Oberland, admirent de nouveau quelques princes et quelques villes, fixèrent les voix, le contingent en argent et en hommes, créèrent ainsi une armée permanente composée de douze mille soldats, et prolongèrent l'alliance de dix années. Luther donna en quelque sorte une base religieuse à cette apostasie politique des anciens États de l'empire dans les 23 *articles de Smalkalde* (1), où l'on reconnaît non-seulement la plume acerbe, mais l'humeur belliqueuse de l'auteur. Luther, cédant au désir des princes et aux efforts de Bucer et de Capito, avait consenti à ce qu'on s'unît aux Suisses, et avait rendu l'union possible par la *Concordia Vitebergensis* (1536).

En 1538, les Catholiques s'étant enfin entendus de leur côté pour former une contre-ligue, le roi de Danemark s'était associé à celle de Smalkalde, avec le Wurtemberg, le Brandebourg et une foule de villes, et elle forma ainsi une puissance imposante, surtout lorsque tous ses membres se furent entendus à Francfort, en 1539, sur les contributions de guerre.

Sans doute il n'y avait ni enthousiasme ni union véritable parmi les ligueurs ; des réunions incessantes parvenaient seules à maintenir un pacte criminel dans son origine, fondé sur le mensonge et la trahison. Rarement les confédérés parvenaient à prendre une résolution bien arrêtée ; les villes marchandaient leur part de contributions et murmuraient sur la manière dont l'argent destiné à la guerre était administré. Les deux chefs de la ligue, l'électeur et le landgrave, étaient en perpétuelle contradiction par leur position, leur tempérament, leurs plans personnels. La ligue, déchirée par des dissentiments intérieurs, troublée par la mauvaise conscience de ses membres, incertaine, irrésolue, perdit le temps et manqua les occasions favorables. Si la paresse de l'électeur paralysait tout, la bigamie du landgrave scandalisait et révoltait chacun. C'est ainsi que la ligue,

(1) *Voy.* LIVRES SYMBOLIQUES.

favorable au duc de Clèves, ne fit rien pour empêcher son abaissement; tremblant devant l'empereur, elle refusa d'admettre dans son sein un certain nombre de chevaliers repoussés par l'orgueil des princes; tantôt elle comptait sur la France, avec laquelle depuis longtemps elle avait contracté une alliance qui était une trahison; tantôt elle offensait la France par une défiance patente et injurieuse.

Comment en était-on venu à trahir ainsi l'empereur et l'empire et à fonder et organiser publiquement une ligue absolument illégale aux yeux de toute l'Europe? Chacun était alors entiché du désir de l'indépendance, les princes, les États, les villes, les particuliers. Cette rage insensée d'indépendance était favorisée par les mensonges qu'on répandait d'un côté sur la corruption prétendue de l'Église, d'un autre côté sur l'excellence du pur *Évangile*. En même temps qu'on calomniait, on corrompait, on séduisait les Catholiques jusque dans leur camp. A tout cela s'ajoutaient, d'une part le rôle perfide de la France, qui voyait enfin se réaliser son espoir et l'empire germanique se dissoudre (la paix de Westphalie vint en 1648 justifier ce calcul), d'autre part les perpétuels embarras d'argent de l'empereur, sa situation difficile entre les Français et les Turcs, situation qui le poussa, malgré son mépris pour les nouvelles doctrines, à blesser ses coreligionnaires par une condescendance exagérée envers ses adversaires. Peut-être aussi l'empereur entrevoyait-il combien cette ligue de Smalkalde coûterait de temps et d'argent à ses ennemis, combien elle serait inutile au dedans et au dehors, et la laissait-il se former et se mouvoir parce qu'il était convaincu de son impuissance. C'est du moins ce que l'issue sembla confirmer. Mais l'histoire véridique ne peut méconnaître que les princes de l'empire avaient quelques motifs de se prémunir contre certaines éventualités en voyant les efforts faits par Charles-Quint pour agrandir la puissance de sa maison, par la prudence de ses transactions, par la condescendance de son caractère, par ses explications rassurantes, qui trompèrent et abusèrent la ligue.

C'est ainsi que la ligue de Smalkalde se traîna jusqu'en 1546. On a vu dans l'article précédent comment elle éclata et s'évanouit.

HAAS.

SMARAGDE, moine du couvent de Saint-Michel sur la Moselle, au diocèse de Verdun, fut d'abord lecteur, puis abbé de son monastère, après 805.

En 810 il assista à Rome à la conférence qui eut lieu entre les ambassadeurs de Charlemagne et le Pape Léon III sur la procession du Saint-Esprit, et en rédigea les procès-verbaux. En 824 il fut nommé par Louis le Débonnaire, en même temps que Frothar, évêque de Toul, arbitre de la discussion qui s'était élevée entre l'abbé Ismond de Milan et ses moines. On ignore la date de sa mort. Ce fut un des hommes les plus célèbres de son temps. Ses ouvrages sont :

1. *Commentarius* (ou *Postilla*) *in Evangelia et Epistolas in divinis officiis per anni circulum legenda,* Argentor., 1536. Cette édition, devenue très-rare, a été réimprimée dans la *Patrologie* de l'abbé Migne, t. CII, p. 1594. C'est un recueil tiré des Pères, d'Origène, de S. Jérôme, de S. Chrysostome, de S. Cyprien, de S. Ambroise, S. Augustin, S. Cyrille, S. Grégoire, Victor, Fulgence, Cassiodore, Primasius, Euchère, Tychonius, Figulus, Bède, etc., etc.

2. *Diadema monachorum, vel de ecclesiasticorum et monachorum maxime virtutibus.* C'est également un recueil tiré des Pères, divisé en 100 cha-

pitres, Paris, 1532-1640; Anvers, 1540; dans la *Bibl. max.*, t. XVI; dans Migne, l. c., p. 594-690.

3. *Expositio* ou *Commentaria in regulam S. Benedicti*, Colon., 1595, réimprimé dans le t. IV des œuvres de Rhaban Maur; dans Migne, l. c., p. 690-932, en 73 chapitres.

4. *Via regia*, recueil analogue au *Diadema monachorum*, que d'Achery imprima pour la première fois dans le *Spicilegium*, t. V; dans Migne, l. c., p. 934-970, en 32 chapitres.

5. On ajoute ordinairement à ces ouvrages *Acta collationis Romanæ de processione Spiritus Sancti, a.* 810, tiré de Labbe, *Conc.*, t. VII, et réimprimé dans Migne.

6. *Epistola Caroli M. ad Leonem* (III, *pont.*) *de processione Spiritus Sancti*, dans Migne, t. XCVIII.

7. *Lettres de l'évêque Frothar et de l'abbé Smaragde à Louis le Débonnaire.*

8. *Grammatica major, seu Commentarius in Donatum*, est probablement d'un autre auteur.

La première édition complète des œuvres de Smaragde (sauf le n° 8) a été donnée par l'abbé Migne et D. Pitra, dans le t. CII (1851) de la *Patrologie*, p. 1-980. Frothar (on le cite parfois comme évêque de Sens) fut d'abord évêque de Saint-Aper, puis, probablement depuis 813, évêque de Toul. Il mourut après 837. Duchesne a inséré, dans le t. II des *Scriptores rerum Francicarum*, 25 *lettres* de Frothar, la plupart adressées à des évêques contemporains, plus 6 lettres reçues par Frothar lui-même. Elles se trouvent toutes dans Migne, *Patrol.*, t. CVI (1851), p. 865-882.

Gams.

Smaragde ou **Ardo** fut le disciple et l'ami de S. Benoît d'Aniane (1). Il mourut en 843, âgé de 60 ans. Il est l'auteur d'une *Vita S. Benedicti Anianensis*, que Mabillon a publiée, *Sæc. IV* des *Acta S. O. S. B.*, et que l'abbé Migne a réimprimée, *Patr.*, t. CIII (1851), p. 354-384, où se trouve également le *Codex Regularum* de Benoît d'Aniane, d'après l'édition de Luc Holsténius, Augsb., 1759, p. 394-1380, ainsi que les *Epistolæ et opuscula S. Benedicti An.*, p. 1380-1420.

Gams.

Smyrne, une des villes de commerce les plus célèbres de l'Asie Mineure, et, avec Éphèse, dont elle n'était éloignée en droite ligne que de 8 milles géographiques, la ville la plus importante de la Lydie. Elle fut fondée par les Éoliens, à l'embouchure du Mélès, et, suivant la tradition, fut appelée Smyrne par Thésée, qui lui donna le nom de sa femme. C'était la 13e ville de la Confédération ionienne. Environ 630 ans avant J.-C. elle fut ruinée par Sadyattes, roi de Lydie, et demeura longtemps déserte et dévastée. Après la mort d'Alexandre Antigone la rebâtit, et elle devint en peu de temps une des villes les plus florissantes de l'antiquité.

Sa prospérité dura jusque sous les Romains et s'est perpétuée dans la ville qui, sous le nom actuel d'Ismir (120,000 habitants), a remplacé Smyrne. A en juger d'après le silence des *Actes des Apôtres* et des *Épîtres* S. Paul ne toucha pas Smyrne; mais S. Jean eut pour cette ville une sollicitude particulière, comme il ressort de la lettre qu'il lui adressa (1), et qui atteste en même temps la pauvreté de cette Église et le zèle de son évêque, S. Polycarpe. La lettre relatant le martyre de ce saint évêque, qui est parvenue jusqu'à nous, et qui fut écrite par l'Église de Smyrne à celle du Pont,

(1) *Voy.* Benoît.

(1) *Apocal.*, 2, 8-11.

est le plus beau document qu'elle pouvait laisser de sa foi vivante et pure. L'Église de Smyrne était soumise à la juridiction métropolitaine d'Éphèse, dont elle partagea la destinée.

SNORRE STURLESON. *Voyez* ISLANDE.

SO (SUA). *Voyez* ÉGYPTE.

SOCIALISME. On prend ce mot dans un sens large, étroit ou strict.

1. Dans le sens le plus large on comprend par le mot socialisme l'ensemble des efforts théoriques et pratiques ayant pour but d'obvier, par des institutions sociales, aux maux qui prédominent dans l'humanité. C'est l'idée fondamentale de ceux qui considèrent le Christianisme comme une sorte de socialisme, et cette dénomination, née dans la lutte livrée de nos jours au socialisme strict, n'est pas absolument inexacte; car une des tâches essentielles du Christianisme est de combattre les maux qui dominent dans le monde. C'est ce qu'a fait le divin auteur de l'Évangile par sa parole, par ses exemples, par ses miracles, en général par sa vie et son apparition sur la terre, en fondant son Église, qui doit continuer jusqu'à la fin des temps l'œuvre du Maître. L'Église est dès son origine une institution sociale, qui a pour but de travailler à délivrer l'humanité des maux qui l'accablent.

La morale chrétienne, dont l'Église est la dépositaire et la conservatrice, se distingue précisément de la morale païenne en ce qu'elle veut que l'homme ne demeure pas isolé en lui-même et vis-à-vis de l'État, mais qu'il entre positivement en relations avec son semblable nécessiteux, et en ce qu'elle lui ordonne ou lui conseille d'adoucir autant qu'il le peut la misère de son prochain.

Mais, tout en reconnaissant la vocation sociale de l'Église, nous devons protester contre toute pensée qui prétendrait assimiler le Christianisme au socialisme.

C'est déjà un abus de langage dangereux que de considérer l'Église comme une institution socialiste, et c'est, pour ainsi dire, s'associer aux blasphèmes des socialistes proprement dits, qui représentent le Christ comme l'auteur de leur doctrine fausse et subversive. Lors même que la mission sociale qu'a l'Église pourrait être à peu près exprimée dans les termes dont se sert le socialisme strict, l'analogie ne va pas au delà de l'idée la plus générale et la plus abstraite du socialisme. Dès qu'on entre dans le détail, qu'on donne un corps aux idées qui sont la base du système, un sens net et positif aux mots sous lesquels se présente la doctrine, une forme concrète à la pensée, l'opposition se prononce, l'antagonisme éclate. Les idées concrètes sont celles du *mal* ou de la *misère*, et de la *destinée* de l'homme. Si l'on demande : Qu'est-ce que le mal? l'Église répond que, considéré en général, le mal est le châtiment du péché réalisé dans l'humanité; que, considéré en particulier, il peut être le châtiment des fautes que l'homme a commises, mais qu'il peut être aussi un simple moyen d'éprouver l'homme et de sauvegarder sa moralité. L'Église ajoute : premièrement que le mal en général ne peut être aboli par les efforts de l'homme, parce que le mal a sa source dans une volonté qui est soustraite au ressort de la puissance humaine, secondement que, dans le détail, le mal peut être amoindri et même tourné à bien; car le mal sert doublement d'épreuve. Quand il frappe notre semblable il nous donne la possibilité de lui venir en aide et de remplir notre devoir envers lui; en nous frappant nous-mêmes il devient pour nous un moyen de nous exercer dans la première de toutes les vertus, dans la résignation

à la volonté divine; il nous apprend la commisération envers les autres, il nous détache de l'amour des biens passagers de ce monde et nous ramène à la pensée de notre éternelle destinée. Par conséquent il ne dépend que de nous de changer le mal en bien pour nous, quand nous en sommes atteints; que si c'est autrui qui en est frappé, il dépend encore de nous d'adoucir le mal et même de l'abolir complétement, et c'est là pour le Chrétien, suivant les circonstances, ou un devoir, ou un conseil. Supposons, d'une manière tout à fait abstraite, que tous les hommes fussent Chrétiens et qu'ils vécussent conformément aux prescriptions du Christianisme : il en résulterait que la masse du mal qui domine le monde serait réduite à son minimum d'intensité. Il ne cesserait jamais entièrement, parce que la totalité des hommes qui vivent en un temps déterminé, et la totalité du genre humain lui-même, ne sont pas des grandeurs qui coïncident parfaitement dans toute leur étendue, et que le péché, dont le mal est le châtiment, ne se réalise pas seulement dans les individus, mais dans le genre. La destination de l'homme n'est pas, suivant la doctrine chrétienne, temporaire, elle est éternelle. La vie dans le temps ne sert qu'à préparer la vie dans l'éternité. Celle-ci dépendra tout à fait de la manière dont l'homme aura vécu dans le temps. Il a entre les mains le pouvoir de s'assurer une vie éternellement heureuse ou une éternelle damnation; il est maître de s'affranchir du mal ou d'en rester l'esclave; tout dépend, sous ce rapport, de sa détermination morale. Le reste, et les dons naturels, et les avantages temporels, et l'État, et la nationalité à laquelle chacun appartient, et l'Église même dans laquelle il naît et vit, ne peuvent en eux-mêmes et par eux-mêmes le conduire à sa fin; ils ne peuvent que lui servir de moyens pour arriver au but suprême qui lui est assigné.

2. Contrairement à cette manière de comprendre le mal et la destinée humaine, le socialisme proprement dit voit la source du mal dans les vices de l'organisation sociale et place la destinée de l'homme dans le bonheur temporel. C'est là l'idée fondamentale de toutes les théories socialistes. On voit tout d'abord l'antagonisme qui existe entre cette théorie et la révélation chrétienne. Le sol sur lequel le socialisme est né est un sol païen, est le paganisme même. Cependant il faut distinguer entre le paganisme antique et le paganisme moderne; les théories socialistes que Platon expose dans les dix livres de sa *République*, tout comme les tendances pratiques dont se moque Aristophane dans ses *Oiseaux* et ses *Harangueuses*, ont encore quelque chose de naïf; si elles ne sont pas religieuses elles ne sont pas impies; elles ressemblent aux efforts d'un homme qui s'égare sans savoir comment, et qui, après avoir longtemps et inutilement cherché son chemin, essaie d'entrer dans une voie qui, au premier abord, paraît absurde. Il en est autrement de la restauration du paganisme qu'on a appelée la renaissance des lettres. Sans doute les premières productions littéraires de ce genre, l'*Utopia* de Morus, la *Civitas solis* de Campanella, la *Nova Atlantis* de Roger Bacon, le *Télémaque* de Fénelon ont encore un caractère très-innocent et ne sont données par leurs auteurs que comme des œuvres d'imagination, des poëmes ou des romans; toutefois il n'y a que la foi chrétienne de ces auteurs qui les ait empêchés, partant des principes dont dérivent leurs idées, d'aller jusqu'au bout et de tirer les conséquences extrêmes qu'elles renferment.

D'autres furent plus rigoureux et

plus conséquents. La philosophie moderne, en s'assimilant les antiques théories, qui sont devenues comme sa chair et son sang, est entrée en opposition réfléchie et flagrante avec le Christianisme et a énergiquement formulé le principe de l'indépendance absolue de la personnalité humaine, principe qui, posé dès l'origine par le Tentateur, *eritis sicuti dii*, est la base de tout le développement du paganisme, qu'il le sache ou non. Ce n'est pas ici le lieu de montrer les périodes qu'a parcourues ce principe en France, en Allemagne, double patrie de la philosophie moderne; il suffit de ne pas oublier ce point de départ. Si la personnalité humaine est absolue l'homme est absolument libre, les hommes sont absolument égaux entre eux, et il n'y a plus rien au-dessus de l'homme qui puisse légitimement influencer sa volonté. En France on n'invoqua d'abord ce principe que pour renverser les institutions politiques de l'État et les reconstruire de fond en comble. *Liberté*, *égalité*, *souveraineté du peuple*, tels furent les mots d'ordre de la révolution française; on ne voulut les appliquer d'abord que dans la sphère politique, mais c'était une inconséquence.

Les partisans absolus et logiques des idées d'où sortit la Révolution, tels que Marat, Babeuf, étendirent les principes posés non-seulement à l'État, mais à toutes les institutions sociales, et spécialement à la propriété, dont ils réclamèrent l'abolition.

Les essais que firent ces hommes pour réaliser leurs théories furent, il est vrai, réprimés par la force; mais les idées dont ils s'étaient faits les apôtres ne purent pas aussi facilement être reléguées dans le pur domaine des utopies; elles se firent jour, elles prévalurent de plus en plus, car elles avaient pour se réaliser les titres qu'avait invoqués la Révolution pour bouleverser le monde politique. Aussi est-ce avec raison qu'on date le socialisme, dans son action sur le développement du monde moderne, de la révolution française; il est la conséquence nécessaire des principes de cette révolution; « il n'attaque plus, comme la Révolution, tel ou tel principe isolé, mais le principe même sur lequel repose l'ordre social ; il est l'abolition de tout ce que nous nommons ordre dans la société (1). »

Les tentatives socialistes qui se manifestèrent durant le cours de la révolution française, semblant n'être que des conséquences logiques des principes mêmes de cette révolution, paraissent n'avoir rien de commun avec ce que nous avons appelé le but propre de toute espèce de socialisme, savoir l'abolition de la misère. Mais, abstraction faite de ce que la révolution française, dont le socialisme n'est qu'une des formes particulières, s'était en général assigné pour but de délivrer l'humanité des maux qui l'opprimaient, on peut facilement démontrer que la misère qui, à la suite de ce bouleversement politique colossal, se répandit sur des classes entières, rendit les masses très-accessibles aux théories du socialisme et leur donna en même temps l'occasion d'en faire l'application. En effet la révolution française a, par ses conséquences, rendu les masses plus malheureuses qu'elles ne l'étaient autrefois, en les livrant sans défense et sans protection efficace au pouvoir des plus forts. L'ordre social du moyen âge avait su protéger l'agriculture par la loi même du fief, l'ouvrier par la règle des corporations. Sans doute la féodalité faisait peser de fortes charges sur les paysans, mais elle limitait les droits des seigneurs, qui ne pouvaient

(1) Stein, *Hist. des Mouv. soc.*, II, p. 104.

renvoyer les serfs attachés à la glèbe et ne pouvaient augmenter les charges qui pesaient sur eux. De même l'ouvrier se trouvait certainement limité dans sa liberté par la corporation et la jurande, mais il était garanti contre les envahissements d'une concurrence effrénée et invincible. En brisant les prétendues chaînes de la féodalité et des corporations, sans rien mettre à la place, la Révolution précipita réellement les classes laborieuses dans l'esclavage en les soumettant à la domination du capital; car si, au point de vue légal, tous les citoyens sont égaux, il n'en est pas moins vrai et fatalement inévitable que le plus fort domine le plus faible, et le plus fort est, dans le monde moderne, celui qui possède le plus grand capital. Ce capital donne au maître les moyens de prendre à ses gages non-seulement les forces du travail manuel, mais le talent, le génie des découvertes, l'habileté technique, et de les exploiter à son profit. A cette prépotence du capital s'ajoute la concurrence des capitalistes entre eux; or on comprend que ceux-ci, pour ne pas se ruiner, sont obligés d'abaisser les salaires, de sorte qu'en fin de compte les travailleurs ne retirent de leur labeur que la plus médiocre des rétributions, rétribution qui suffit à peine à l'entretien de leur vie.

De là est né le *prolétariat* moderne. Il se distingue de la pauvreté, qui a existé de tout temps, souvent plus complète que de nos jours, par cela que, s'il n'est pas entièrement soustrait à l'action religieuse, il l'est autant que possible à l'influence du Christianisme, et qu'il a d'ailleurs la conscience que les conditions sociales dans lesquelles il vit et sous lesquelles il souffre sont le résultat des mouvements révolutionnaires et sont déduites du principe de l'égalité. Cette conviction est, il est vrai, plutôt chez lui un sentiment instinctif; mais ce sentiment instinctif et obscur devient une parfaite évidence pour ceux qui mettent les résultats de la philosophie moderne à la portée des classes inférieures, et auxquelles ils montrent les voies par lesquelles elles pourront s'affranchir de la misère qui les accable. L'idée de l'indépendance absolue de la personnalité humaine devient populaire en se formulant dans des propositions telles que celles-ci : « Il n'y a pas de Dieu; l'espérance en une vie future n'est qu'une chimère; l'homme n'a pas d'autre bonheur à espérer que celui qu'il peut atteindre ici-bas. Les instincts naturels ont le droit d'être satisfaits; la liberté consiste à les satisfaire. En vertu de l'égalité, chacun a droit aux moyens qui procurent le bonheur en ce monde; si ces moyens ne sont pas encore mis à la portée de tous, cela provient uniquement de ce qu'on n'a pas encore fait un usage convenable du droit révolutionnaire, de ce qu'on a laissé, par exemple, subsister des situations, des relations, des institutions que le peuple n'a pas voulues et qu'il n'a pas librement établies. »

La discussion de ces principes inspire des tendances socialistes au prolétariat; elle éveille en lui le désir de s'affranchir violemment des maux qui pèsent sur lui. La cause de tous les maux sociaux est à ses yeux l'inégalité des fortunes, car la fortune est le moyen de se procurer toutes les jouissances matérielles.

Par conséquent la première exigence du prolétariat socialiste est l'égalité des richesses, exigence qui, en présence de la situation actuelle, se résume dans celle du partage des biens. C'est ainsi que le socialisme, là où il y a un prolétariat, devient nécessairement communisme (1), et à ce titre il devient une

(1) *Voy.* COMMUNISME.

menace pour la société. Aussi le socialisme, dès sa première apparition, s'est révélé sous la forme du communisme dans Babeuf, et la facilité relative avec laquelle il fut réduit ne s'explique que parce que les guerres que la Révolution eut à soutenir contre l'étranger éclaircirent les rangs du prolétariat, qui furent bien autrement affaiblis encore par les guerres de l'Empire, si bien que la Restauration ne rencontra pas de prolétariat proprement dit; mais, obligée d'accepter l'héritage de la Révolution, elle dut s'asseoir sur un sol d'où, peu à peu, par la force des choses, devait naître le prolétariat.

3. Au moment où les conditions fondamentales du prolétariat se développèrent, sans que le prolétariat existât encore, on vit naître les efforts du socialisme proprement dit. Ce ne furent pas des efforts purement théoriques, car on fit réellement la tentative de les réaliser d'une manière pratique, mais, en somme, ils ne devinrent jamais pratiques, comme le communisme, précisément parce que le prolétariat, sur lequel il avait compté, n'était pas encore assez fort pour être une puissance politique. Les représentants de cette espèce de communisme furent, en France, *Saint-Simon* et *Fourier*, qui fondèrent les *écoles saint-simonienne* et *fouriériste*.

Ce socialisme trouva aussi un représentant en Angleterre dans *Owen;* car, quoique la Révolution n'ait pas bouleversé l'Angleterre comme la France, la prédominance que peu à peu la population industrielle des villes prend sur les classes historiques et traditionnelles fournit toutes les conditions préparatoires d'un prolétariat colossal, qui se fera valoir dès que l'Angleterre ne sera plus en état de dominer le marché du monde.

Les systèmes de ces trois chefs d'école ont cela de commun qu'ils donnent pour cause non-seulement de toute misère, mais de toute corruption morale, les institutions défectueuses de la société; qu'ils voient l'origine de ces institutions dans l'arbitraire de la volonté humaine; qu'en rejetant la mortification ou le sacrifice ils réclament la pleine et libre satisfaction des instincts, et qu'ils s'appuient sur cette croyance qu'on peut organiser les hommes entre eux de manière à ce que, par cela seul que chacun suivra ses instincts et fera ce qu'ils lui inspirent, tous accompliront de bon gré, sans contrainte et sans nécessité aucune, tous les travaux nécessaires non-seulement à l'entretien de la vie, mais à la création du luxe, aux jouissances les plus raffinées. On comprend qu'on n'en vient à soutenir de pareilles opinions qu'en fermant les yeux sur les expériences journalières de la vie humaine.

Aussi ces socialistes ne permettent-ils pas que, pour réfuter leurs théories, on en appelle à l'histoire; ils persistent dans leur manière de voir même lorsqu'on leur demande compte de ce fait qu'un grand nombre des maux qui atteignent les hommes ne proviennent pas de l'homme, mais ont leur cause dans les phénomènes naturels, dont la direction n'est entre les mains d'aucun mortel; car Fourier, le plus conséquent de tous ces utopistes, n'hésite pas à dire qu'une fois son organisation établie la nature extérieure se modifiera d'elle-même. Il est évident qu'il ne s'agit plus de réfuter de pareilles théories. Les essais qu'ont faits Owen en Amérique, les Saint-Simoniens et les Fouriéristes en France, pour réaliser leurs systèmes, ont tous échoué et expiré dans le ridicule. Le socialisme n'a d'importance qu'en ce qu'il devance le communisme, comme la mouette annonce la tempête; il lui fraye la voie en troublant la vue des masses par de fastueuses et fantastiques promesses.

Cependant il faut aussi reconnaître que les socialistes ont ébranlé la foi dans les conquêtes de la Révolution, qu'ils ont rendu attentif au vice radical de la société moderne, et ont contribué, au moins négativement, à ramener beaucoup d'esprits sérieux aux éternels principes du Christianisme. Ce n'est certainement pas par hasard qu'en France, en même temps que le socialisme se répandait au dehors, l'Église se fortifiait au dedans, et que les associations religieuses prenaient un essor et une extension presque inouïs jusqu'alors dans l'histoire de l'Église.

Ainsi s'est révélé aussi le vrai remède contre le socialisme et ses effets subversifs. Ce remède est la résurrection de l'esprit religieux et la liberté de l'Église, agissant d'après les principes de la révélation divine dont elle est dépositaire.

Cf. Stein, *le Socialisme et le Communisme de la France moderne*, Leipz., 1842, et *Histoire des Mouvements sociaux en France, de 1789 à nos jours*, Leipz., 1850, 3 vol.; Revue trimestr. de 1844, cah. 2 : *Coup d'œil sur le Socialisme et le Communisme en Allemagne, et leur avenir.* Cf. aussi les articles COMMUNAUTÉ DES BIENS, SAINT-SIMON, SOCIÉTÉ, PHILOSOPHIE DU DROIT.

ABERLÉ.

SOCIÉTÉ, THÉORIE SOCIALE. On comprend sous le nom de société, dans le sens le plus large, toute réunion des hommes, quelque passagère qu'elle puisse être. Dans un sens plus restreint on entend par cette expression la réunion de plusieurs hommes en vue d'un but commun. Dans un sens plus étroit encore l'idée de société s'applique à une réunion intermédiaire entre la famille et l'État.

Il faut, pour constituer une société dans le sens restreint, dont il s'agit ici d'abord, un but commun, poursuivi par plusieurs personnes. Il faut, de plus, que chacun des membres de la société ait la conscience du but qu'elle poursuit; il faut que tous sachent que chacun connaît ce que veut la communauté. Lors même que plusieurs personnes poursuivent un même but, si l'une ne connaît pas l'autre, ou si, se connaissant, elles ne se réunissent pas pour atteindre ce but, il n'y a pas de société proprement dite. Un but commun qui unit plusieurs personnes, et qui produit et entretient entre elles une volonté commune, est la condition nécessaire pour constituer une société. Il va sans dire que ce but, base de la constitution de la société, doit être moral; un but moral peut seul fonder une union de volontés véritable, vivante et durable.

Cela supposé, on peut distinguer entre le but essentiel et le but accidentel. Le but essentiel a sa racine dans les idées éternelles, dans les biens immuables de l'humanité; le but accidentel repose sur des intentions et des opinions variables, des intérêts et des rapports changeants et temporaires. Les sociétés fondées dans un but essentiel naissent par suite d'une nécessité réelle; elles sont naturelles et portent en elles-mêmes leur valeur morale; les autres dépendent de la volonté arbitraire des individus, de circonstances fortuites, et n'ont qu'une importance morale secondaire. La famille, l'État, l'Église sont des sociétés qui reposent sur des idées objectives éternelles et ont un but essentiel et nécessaire; leur existence parmi les hommes ne dépend pas de l'arbitraire de ceux qui la composent ou de l'enchaînement de circonstances particulières, d'événements fortuits; ce sont des sociétés primordiales, et l'histoire ne connaît pas de temps où elles n'aient pas existé. Elles se distinguent, au premier coup d'œil, d'une société fortuite et arbitraire, d'un club,

d'un cercle, d'un casino, d'une association de commerce ou d'émigration.

Avant de considérer la forme particulière des sociétés de la première catégorie, auxquelles nous nous arrêtons dans cet article, il faut apprendre à reconnaître le principe, les lois et le but de la vie sociale en général.

Aristote a soutenu (1) que l'homme est un être social, ζῶον πολιτικόν, et il a expliqué le sens de cette expression. Il distingue dans son *Histoire naturelle* (2) deux classes d'animaux, les uns vivant *isolés*, les autres vivant en *troupes*. Les derniers, il les distingue en deux groupes, dont le premier comprend les politiques, c'est-à-dire ceux qui réalisent une œuvre commune, par exemple qui ramassent des provisions, se bâtissent des demeures, etc., et dont le second comprend ceux qui ne sont pas politiques, c'est-à-dire ceux qui, malgré leur forte tendance vers la sociabilité, ne se réunissent pas dans un but de ce genre. Cicéron se rattache à la pensée d'Aristote lorsqu'il dit (3) : *Innatum est homini quasi civile et populare, communitas et societas.* On a été en général de cette opinion jusqu'à Hobbes et Rousseau, qui ont soutenu le contraire et ont proclamé l'homme un être naturellement antisocial. Cette prétention produisit un schisme parmi les savants. Les uns se donnèrent toutes les peines du monde pour établir les preuves du caractère social de l'homme, les autres pour forger des objections contre cette idée. On soutint qu'on avait trouvé des sauvages tout à fait insociables (4), on prétendit que l'instinct de la conservation et de l'isolement (l'égoïsme) est l'instinct fondamental de la nature humaine, et l'on représenta l'état primitif de l'homme comme un état antisocial, dont la perte n'a fait qu'empirer le sort du genre humain. La civilisation est, selon Rousseau (1), une révolte contre la nature. Tout est bien en sortant des mains du Créateur, tout dégénère entre les mains de l'homme. Toutes les inégalités qui existent parmi nous sont une conséquence de cette dégénération, et celle-ci dépend de la sociabilité, qui développe, il est vrai, les capacités humaines, mais en même temps les déprave. Chaque individu est d'autant plus mauvais qu'il est plus sociable, et, ajoute Rousseau, c'est ce qu'ont parfaitement compris les solitaires chrétiens, qui s'étaient complétement retirés de la société.

A ces arguments on opposa les classes de sauvages les plus grossières, les Californiens et les habitants de la Terre de Feu, que l'instinct social pousse à se rechercher, lors même que par leur réunion ils n'arrivent qu'à une chose qui est de se casser plus souvent la tête les uns aux autres (2). Pour réfuter l'assertion suivant laquelle l'homme n'est doué d'aucune bienveillance désintéressée, ce qui serait la condition fondamentale de toute insociabilité réelle, on insista sur ce fait que des voyageurs, tels que Cook, Forster, Mungo-Park, furent reçus avec bienveillance, trouvèrent l'accueil le plus hospitalier et la protection la plus généreuse chez les peuplades les plus grossières. On ajoute que les peuples civilisés ont tellement besoin de la vie sociale qu'une mauvaise compagnie leur semble préférable à l'absence de toute espèce de société; car, comme le dit Méphistophélès :

(1) *Polit.*, I, 1, 9.
(2) I, 1.
(3) *De Fin.*, V, 23. Cf. III, 19.
(4) Sonnerat, *Voyage dans les Indes orientales et en Chine*, t. II, p. 83, 87.

(1) *Discours sur l'origine et le fondement de l'égalité parmi les hommes.*
(2) Feder, *de la Volonté humaine*, tome IV, p. 308. Wieland, *Œuvr. compl.*, t. XIV, p. 143 sq.

Quelque mauvais que soit le milieu où nous sommes,
Nous nous sentons du moins hommes parmi les hommes.

La société sert au pis-aller à tuer l'ennui, dit Saphir (1). Wieland (2) alla même jusqu'à prétendre que les solitaires sont obligés de payer tribut à l'instinct social, et qu'il y en a si peu qui puissent se maintenir sans aucune compagnie que celle que leur font chaque jour les démons ne leur est pas tout à fait désagréable. Enfin on a tout fait pour prouver que l'homme n'est pas seulement créé et organisé pour la société, mais encore que le commerce de la société est la source de toute civilisation et de toute humanité. « L'homme, dit Filangieri, n'est pas créé pour errer dans les bois; l'union sociale est aussi ancienne que l'existence humaine elle-même, et le sauvage isolé n'est pas l'homme naturel, c'est l'homme dégénéré (3). »

Si l'on envisage les points principaux de cette controverse avec impartialité, il ne peut exister de doute sur la solution, il est évident que le parti social l'emporte. Rousseau lui-même est obligé d'admettre que l'entrée de l'homme en société est une irrécusable nécessité, comme nous le verrons plus tard. Du reste la vérité est peut-être ici, comme le plus souvent, dans le juste milieu, c'est-à-dire que les deux opinions extrêmes sont les fragments d'une seule et même vérité, savoir : que l'homme est à la fois social et antisocial, suivant qu'on considère l'un ou l'autre côté de sa nature. Buchholz (4) a déjà indiqué cette antithèse en trouvant le moteur permanent et le principe générateur de la société dans l'égoïsme et l'amour. « L'égoïsme nous fait toujours sortir de la société, l'amour nous y ramène sans cesse. En suivant l'un nous nous isolons de toutes les autres créatures de notre espèce et nous sauvons notre personnalité; en cédant à l'autre nous restons, malgré la plus stricte réclusion, membres du corps social. Le premier caractère de notre sociabilité est qu'il faut l'appeler insociable, puisque nous y maintenons toujours notre personnalité. Nous ne pouvons pas vivre avec la société, mais nous ne pouvons pas vivre sans elle, et le problème de notre existence, compris dans sa plus haute généralité, consiste à nous *tirer d'affaire* à travers ce besoin et cette aversion, de façon à ce que notre existence soit assurée. Toute l'activité de notre raison tend à cela, et celui qui a dit le premier : La vertu est un moyen terme entre deux extrêmes, a dit une vérité tirée du fond de la nature humaine. En effet, l'homme se trouvant placé sous l'impulsion de deux forces qui le poussent dans des directions tout à fait opposées, et ne pouvant suivre exclusivement l'une ou l'autre de ces directions sans être anéanti par la société ou sans s'anéantir lui-même par amour pour elle, il faut toujours qu'il avise à se tirer d'affaire entre les deux, et, comme il n'y réussit qu'en prenant la diagonale entre les directions opposées, il est évident que sa vertu est un moyen terme entre les deux extrêmes. » Il est hors de doute, comme le dit Buchholz, que les deux extrêmes entre lesquels est placé l'homme ici-bas sont l'égoïsme et l'amour; mais Buchholz n'a trouvé ni la solution, ni l'expression juste pour formuler cette solution, en disant que l'homme doit se *tirer d'affaire* entre les deux extrêmes; *prendre la diagonale* n'est ni concilier les extrêmes, ni suivre la vraie voie qui mène au but;

(1) *Soirées humoristiques*, p. 5.
(2) L. c., p. 174.
(3) Cf. Herder, *Idées sur l'hist. de l'human.*, t. IV, c. 6. Hemsterhuis, *Écrits philos.*, t. I, p. 221.
(4) *Hermès*, Tubingue, 1810.

cette voie ne peut être que celle de la *libre obéissance*. En obéissant librement l'homme ne sacrifie pas sa personnalité à la société, en supposant que la société est ce qu'elle doit être, une société religieuse, fondée sur la volonté de Dieu, vivant, respirant, se mouvant dans la communion divine. Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants, et une société qui vit en Dieu est par conséquent essentiellement conservatrice de la personnalité; elle ne demande qu'une obéissance libre, morale, et non une soumission servile, déshonorante. C'est ce que la théorie sociale de l'antiquité a méconnu tout comme la théorie moderne; leur commune et fondamentale erreur consiste, en perdant de vue le véritable centre de gravité de la société, à construire la société d'une manière abstraite, athéistique, impie, sans Dieu, uniquement sur la base de la nature humaine, considérée abstractivement et séparée du principe divin de sa vie. Nous devons à la lumière de l'Évangile deux vérités d'une portée infinie sur l'origine de la société, sur son principe et sa nature, l'une qui nous apprend que l'ordre social repose sur une base divine, l'autre que les formes diverses de la société ont leurs racines dans des idées morales éternelles, immuables, et n'ont de valeur que par la réalisation de ces idées. Mais les ténèbres n'ont pas compris la lumière, et il est arrivé que la solution des problèmes sociaux n'a pas été trouvée, quelque peine que se soient donnée dans leur sagesse mondaine les politiques des temps anciens et modernes.

Ces principes de la genèse et de la constitution de la vie sociale posés, voyons les lois fondamentales et la mission essentielle de la société.

Quelle que soit l'idée sur laquelle repose une société existante, par cela qu'il y a société, la conscience de l'individu est identifiée avec celle de la communauté, la conscience particulière se confond avec la conscience publique. Une société n'est pas la réunion de certains individus pensant de l'idée qui les unit ce qu'ils veulent et la jugeant comme ils l'entendent, car dans ce cas elle ne serait qu'une abstraction abitraire et vide, incapable de produire un lien durable; elle porterait en elle-même le germe de sa dissolution. Il faut, de plus, pour compléter l'idée d'une société, une volonté commune et une action uniforme. Il est évident que cette communauté d'acte et de volonté n'est possible qu'autant qu'il y a identité dans la manière de penser. Or c'est à réaliser l'idée fondamentale qui a constitué la société que tend la volonté commune; tel est son but, telle est la force motrice de toute l'activité sociale. Car la société résulte du concours des individus s'unissant pour former une personne morale unique, qu'inspire une seule pensée, qu'anime une seule volonté, et dont la pensée et la volonté se concentrent dans la réalisation d'une œuvre commune. Pour tout ce qui ne touche pas à ce but l'individu reste libre, dans sa pensée, dans sa volonté, dans son action; mais, en ce qui concerne l'intérêt commun, il est obligé non-seulement de partager l'opinion et la volonté communes, mais d'y consacrer une part notable de son activité. L'individu y est tenu et par l'idée même de la société à laquelle il appartient, et parce que cette société lui assure le droit de jouir des biens qu'elle possède ou qu'elle acquiert. C'est là ce qui autorise la société à exiger de ses membres qu'ils remplissent leurs devoirs envers elle; les devoirs et les droits sont corrélatifs, les uns sont la condition des autres. Mais l'idée qui fait la base de la société se réalise par une certaine quantité d'organes, de forces, de fonctions, divers par leurs qualités, leur valeur, leur im-

portance, ayant chacun son caractère distinctif et particulier et concourant tous au même but. Il n'est pas nécessaire de renoncer à ces qualités distinctives, il suffit de les employer dans le but commun, de les imprégner pour ainsi dire de l'esprit général, et de les faire agir sous son impulsion. Dans tout organisme vivant les organes vivent les uns par les autres; l'un agit pour l'autre, et tous agissent pour l'ensemble; chacun agit librement, parce que chacun agit suivant sa nature particulière et fonctionne à sa place. Dans l'organisme social chaque organe, chaque membre a sa place et son mode d'action assignés par l'idée de l'ensemble, suivant la mesure des forces et des capacités de chacun. Chaque organe se dévoue et agit dans l'esprit et le sens et suivant l'idée de l'ensemble. Cette idée domine non-seulement chaque membre en particulier, mais l'ensemble, qui n'existe que parce que chacun de ses membres reconnaît cette idée plus haute, cette puissance idéale. La liberté de l'ensemble a sa racine vivante dans cette idée-mère, et la liberté véritable de chaque membre en dépend également. Si la société est un être moral il ne peut dépendre du caprice de chacun de s'unir à la société telle qu'elle est constituée ou de s'insurger d'une façon quelconque contre ses institutions et ses lois essentielles. La détermination de la conduite et de l'activité particulière de chaque membre dépend du cercle spécial dans lequel il agit et auquel il appartient.

La société, prise dans le sens que nous venons d'exposer, est d'une part une idée tout à fait générale, d'autre part une chose très-concrète, puisqu'il n'y a que certaines institutions et certaines formes qui réalisent essentiellement l'idée de la *grande société* et qui sont dans des rapports indissolubles, s'appuyant et se complétant mutuellement. La *famille*, l'*État* et l'*Église* constituent les divisions fondamentales de l'organisme social.

Deux idées secondaires se présentent à la pensée de celui qui porte son attention sur ces formes capitales de la grande communauté sociale : c'est, d'une part, l'importance qu'a chacune de ces formes par elle-même; c'est, d'autre part, leur influence sur la prospérité générale et la destinée commune de l'humanité, par l'action réciproque qu'elles exercent les unes sur les autres.

La première de toutes les formes sociales est sans aucun doute la *famille* (1), la société conjugale ou domestique; elle dépend de la nature même de l'existence humaine, elle conserve la race, elle est la pépinière de toute civilisation. La société conjugale naît de l'opposition sexuelle, elle est un produit naturel, et cependant ce n'est pas sur un fonds purement naturel qu'elle repose, ni par lui seul qu'elle se complète.

L'instinct sexuel seul ne fonde pas une union durable; cet instinct est satisfait par une union temporaire et qui peut varier d'objet. Sans doute cet instinct constitue le centre d'attraction et le gage d'union le plus direct, le plus puissant parmi les hommes; mais, tant qu'il reste purement naturel, il ne peut servir à former un noyau solide de société, un lien indissoluble. Ce n'est qu'autant qu'il est moralement ennobli, qu'il est consacré de plus haut, qu'il devient ce lien, ce noyau, cette garantie; l'amour naturel, transfiguré par l'élément moral, par la libre donation de soi-même, par l'abandon réciproque des parties qui s'unissent en présence de Dieu, conformément à sa sainte volonté et sous sa salutaire bénédiction,

(1) *Voy.* Famille.

devient un amour moral, religieux, saint, et ainsi seulement se fonde la communauté des sexes, exclusive et durable, le mariage monogamique et indissoluble, le mariage dans sa forme primordiale et vraie. Si le rapport conjugal, pour se former primitivement et se compléter, suppose dans l'homme une puissance religieuse et morale, il sert de son côté à développer d'une manière vivante cette puissance morale et religieuse. La famille a toujours été, dans l'histoire, la base, l'asile et la gardienne des mœurs et de la religion, par la discipline et l'honneur, en même temps que le père de famille a été le premier ministre de la religion, par sa soumission pieuse et permanente à l'égard de Celui dont l'amour est le gage de l'union des cœurs. C'est la naissance des enfants qui constitue la vie de famille proprement dite. Ce don de Dieu, auquel se rattache la mission de l'éducation, engendre deux formes nouvelles de l'amour, l'amour des parents et celui des enfants, et, en complétant le rapport primordial de la communauté conjugale, il le raffermit, développe et mûrit le germe de l'amour universel des hommes par l'ardeur et le désintéressement qui animent l'amour des parents pour leurs enfants. Cet amour est la source d'où jaillissent les sentiments les plus tendres, les actes du plus pur dévouement, du sacrifice le plus complet. Quand ces fleurs sont une fois épanouies dans le sein de la famille, elles portent leurs fruits au dehors et au loin parmi les hommes. La vie de famille devient encore plus étroite et plus féconde par les rapports des frères et sœurs entre eux. Ainsi les premières, les plus chaudes pulsations de la grande vie sociale se font sentir dans la vie de famille. Elle renferme, à un autre point de vue, les principes de la vie sociale. La propriété cesse, dans la famille, d'être une propriété abstraite et isolée, elle devient un bien commun. Elle se moralise, en ce que l'homme cesse d'acquérir et de conserver uniquement par égoïsme et pour lui-même ; il acquiert par une juste sollicitude pour les autres. C'est par la fortune des familles que le partage des biens sociaux se consolide, parce que la famille, en se perpétuant, hérite, et par conséquent conserve ce bien acquis entre les mains de ceux qui représentent naturellement l'acquéreur primitif. Chaque membre de la famille a droit à la fortune que son chef administre et dont il dispose.

Mais les enfants ne sont pas, comme l'homme et la femme, des branches inséparables de la famille; à leur majorité ils peuvent se séparer de la souche primitive et former à leur tour, en possédant une fortune particulière, de nouvelles familles. C'est là le point de départ de deux espèces de formes sociales de la plus grande importance, à savoir la *nationalité* et la *société civile*. Au delà des limites de la famille, dont l'existence repose sur des acquisitions directes et naturelles, s'opèrent des acquisitions plus libres, plus indépendantes des relations naturelles; il s'établit des associations libres, fondées sur la base générale de l'humanité, et procédant du commerce volontaire de diverses personnes qui s'unissent parce que tel est leur bon plaisir. D'un autre côté, d'une même famille naissent un certain nombre de familles qui demeurent liées entre elles par le sentiment de leur commune origine, qui comprennent qu'elles forment un ensemble et qui cherchent à le maintenir. L'esprit de la famille, ses opinions, ses habitudes, ses traditions se perpétuent dans la suite des générations qui sortent de la souche commune et qui, conservant plus ou moins ce sentiment d'unité et cet esprit originaire, se consolident et se distinguent des autres

familles complexes ou des autres races, formées comme elles et en face d'elles. C'est ainsi que se développe la nationalité, qui repose sur la communauté du sang et sur celle de l'esprit. La base naturelle d'une nation est la communauté du sang; la base morale, élément tout aussi essentiel de la nationalité, consiste dans l'unité de l'esprit, de la pensée, des sentiments, d'où procède d'elle-même l'unité de la langue. Tel est le cercle bien arrêté dans lequel se meuvent les nouvelles familles qui se forment. C'est la langue, dont rarement les unions conjugales dépassent les limites, qui, abstraction faite des sympathies particulières, maintient au dehors l'union des familles, les mêle, les entre-croise et constitue le lien extérieur des membres toujours nouveaux d'une même nation. Ce qui caractérise une nation, c'est par conséquent un ensemble vivant, formé à la fois par la nature et l'éducation, c'est l'esprit national qui est le dépositaire et l'organe de la civilisation. Chaque nation a son esprit; ces esprits, placés les uns en face des autres, ont tous leur mission particulière, leurs dons spéciaux, leur œuvre propre à accomplir dans l'histoire du monde.

Dès lors il est naturel que l'*État*, que nous avons indiqué plus haut comme la seconde forme principale de société, naisse de l'esprit national, grandisse, se constitue et s'organise avec lui, par lui et en lui. Et cependant il faut se garder de confondre l'idée de l'État avec l'idée de la nation ou du peuple. L'État est une forme parfaitement indépendante, reposant sur elle-même, ne supposant d'autre conviction que l'*idée de justice* dont elle est la réalisation. L'État est, comme le mariage, une institution morale qui appartient à la sphère universelle de l'humanité; il se pose partout où se développe la vie humaine, car ce développement n'est pas possible sans le *suum cuique*. La condition extérieure de l'existence de l'État est le commerce réciproque des hommes entre eux, leur vie commune; la base intérieure de l'État est l'union des volontés décidées à reconnaître ce qui appartient à chacun, à éviter l'injustice et à pratiquer l'équité. C'est sur ces bases que s'élève un état légal, un ordre social, une organisation politique propre à garantir et à protéger cet ordre et cette légalité, munie de tous les pouvoirs et de tous les moyens nécessaires pour atteindre ce but. Substantiellement l'État existe déjà dans la famille, en ce sens que l'amour comprend en soi la justice. L'amour qui anime la vie de famille ne permet pas qu'un des membres de la famille souffre une injustice, soit lésé dans son droit. Cela est tellement naturel et se comprend si bien qu'on ne compte pas ce sentiment d'équité parmi les marques caractéristiques de la famille. Il est naturel à l'amour de sacrifier son droit aux autres, bien loin de violer le leur. Celui qui aime ne craint pas pour son droit. Tout intérêt particulier s'évanouit dans l'amour; dans une famille unie les relations reposent sur la confiance et le dévouement, qui excluent les froides et rigoureuses questions de droit. Mais là où l'intimité de la famille cesse, où commence la liberté des relations, là il faut que l'idée de justice domine; là il s'agit, comme dans la famille, de vaincre l'égoïsme, l'intérêt propre; mais, au lieu de l'amour, de la bienveillance qui règnent dans la famille, c'est un autre principe qui doit prévaloir, ce sont les exigences de l'équité et du droit. Il ne s'agit plus d'entretenir la bienveillance réciproque; il s'agit, d'une part, de contenir les explosions de la convoitise; d'autre part, de faire triompher le principe de la justice, la volonté de rendre à chacun ce qui lui appartient, *voluntas suum cuique tribuendi*. Le

principe idéal de l'État est le maintien de la justice dans les rapports de la vie sociale ; la volonté vivante de maintenir le droit doit se manifester par une force effective, une force réelle, et c'est ce qui constitue le triple pouvoir constitutif de l'État, le pouvoir législatif, judiciaire et exécutif. Or ces pouvoirs ne vivent et n'opèrent que par l'intelligence, la volonté et l'action de dépositaires vivants, d'organes personnels. Ce qui semble le plus propre à constituer l'unité de l'État, c'est la concentration de ces pouvoirs dans une même main, dans la personne d'un souverain, qui devient comme le représentant de l'idée de l'État sous une forme vivante et indépendante.

Mais, comme l'État n'est encore qu'un membre dans le grand organisme social, on comprend que nous n'avons pas épuisé, dans ce qui précède, tout ce qui peut se dire de ses éléments constitutifs, de son organisation, de ce que ses rapports avec les autres membres de la grande société font affluer vers lui et lui apportent pour être mis en œuvre par lui, suivant son but spécifique et dans ce but. Quant à la constitution concrète de l'État, elle peut se réaliser de deux manières différentes, par deux voies opposées :

L'une est naturelle, elle s'identifie avec la nationalité ; l'autre est artificielle, sans que nous prétendions, comme on le fait trop souvent, attacher un sens défavorable à ce mot.

L'État est, d'après ce que nous avons vu plus haut, une institution morale, et, comme telle, une création libre, qui ne présuppose essentiellement rien que son idée, qui peut se former et se maintenir partout où cette idée se réalise. Un État est véritablement national quand il correspond d'abord aux limites géographiques ou nationales du pays. A l'encontre de cette idée, l'État artificiel comprend diverses nationalités entières ou partielles.

Une nation peut aussi, dans son développement et son extension historique, se démembrer en plusieurs branches dont chacune a son originalité et fait souche. Un État peut être ainsi formé par les diverses branches d'une même race, ayant le chef ou le prince de la race à sa tête, et constituer un État qu'on peut encore nommer national. Mais quand un État est le résultat de l'amalgame de plusieurs races et de divers peuples agglomérés par la force, par des circonstances fortuites, il est évidemment d'une nature artificielle, portant toujours les traces de son origine violente, de sa formation arbitraire.

L'idée et la volonté du juste vivent dans tous les peuples, parce qu'elles appartiennent à la nature morale de l'humanité ; mais cette idée universelle se reflète, dans la conscience de chaque peuple, sous des aspects particuliers, tout comme la volonté de réaliser la justice s'exprime diversement chez chacun. La conscience et la volonté se déterminant réciproquement aussi bien dans la nation que dans l'individu, les opinions dépendent toujours des libres déterminations de la volonté.

Sans doute la volonté n'est jamais seule à déterminer l'acte et la pensée ; elle concourt à cette détermination et elle se trouve partout et toujours restreinte par l'esprit et le caractère original de la nation. La vie politique du Germain diffère de celle du Romain ; elle est évidemment d'une moralité plus haute, ce qui a sa cause, d'une part dans la mission historique du peuple germain, qui était plus élevée, d'autre part dans l'idée plus profonde et plus nette qu'il avait de la justice et du droit. On n'a qu'à comparer, sous ce rapport, les dispositions législatives des deux peuples sur la puissance paternelle et le droit conjugal, et, au point de vue purement politique, les droits afférents à l'empereur romain et ceux dont jouissait le

prince germain. Si la constitution politique s'appuie sur les éléments nationaux, si elle est déterminée dans ses formes concrètes, dans son organisation intime, par les coutumes, les mœurs, les habitudes, les pratiques de droit, les idées religieuses et morales, les tendances particulières de la nation, dans ce cas l'État se développe et grandit encore dans un autre sens que celui que nous avons indiqué plus haut. Il est souvent arrivé que les souverains qui ont entrepris de fonder de nouveaux États n'ont tenu aucun compte des éléments nationaux, ont commencé par faire table rase, afin de pouvoir réaliser à leur guise, d'une manière tout à fait arbitraire et absolue, l'idéal abstrait qu'ils avaient préconçu. Des États créés de cette manière sont, dans le sens le plus mauvais, des créations artificielles, méconnaissant le caractère national, lors même qu'ils ont pour limites celles de l'ancienne nationalité et qu'ils conservent extérieurement l'apparence de cette nationalité. Si on fondait en Allemagne un État d'après les idées du *Contrat social*, sur la *volonté générale* de Rousseau, ou d'après les idées *absolues* de Louis XIV sur l'identification de l'État et de la personne royale, on ferait une chose absolument étrangère à l'esprit germanique, les idées abstraites de la souveraineté populaire, ou d'un pouvoir monarchique absolu, répugnant à la nature et au caractère allemands. Le système représentatif lui-même, dans sa forme vulgaire, ne peut passer pour véritablement germanique, quoiqu'il soit excellent comme moyen de transition pour arriver à une constitution conforme à l'esprit et aux besoins du peuple allemand. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans ces considérations.

Reste à parler de la troisième forme capitale de la société, *l'Église*. Primitivement l'Église est, comme l'État, comprise dans la famille. Le culte de la famille est la première forme sous laquelle apparaît la religion; c'est dans la famille que se fonde la première Église. La religion exerce son influence la plus profonde sur la vie de la famille. C'est dans sa lumière que se révèle clairement à tous les membres de la famille la conscience de leur haute destinée, de leur ressemblance avec Dieu. Le respect réciproque que leur inspire le sentiment de leur origine divine relève et transfigure la piété; la certitude de leur immortelle destinée leur apprend à se soutenir mutuellement dans un sentiment bien plus élevé que celui qui est dicté par la nature, dans celui de leur salut éternel; la vie religieuse naît de cet enseignement et de cette édification réciproques. De même qu'à mesure que la famille s'augmente l'État se dégage des liens et des formes domestiques qui l'absorbaient d'abord et se constitue sous une forme indépendante, de même l'Église se dégage des limites restreintes de la famille primitive, bâtit pour le culte commun de la famille des temples et institue un sacerdoce spécial. Si jamais société reposa sur un principe autonome, c'est l'Église, dont la mission consiste à porter le flambeau des révélations divines et des vérités du salut à travers les ténèbres et les orages de tous les temps, à relever les cœurs abattus en dirigeant leurs aspirations vers la montagne d'où viennent le salut et la paix. De même que l'Église préside désormais aux moments les plus solennels de la vie de famille, qu'elle bénit, consacre et ramène à sa destinée immortelle, de même elle étend son influence salutaire et sanctifiante sur la vie sociale et politique.

Le droit, la loi, tout ce qui a une force obligatoire dans l'État, emprunte sa force réelle à la religion. Il est, par conséquent, de l'intérêt de l'État d'assurer à la religion le respect et l'autorité

qui lui sont dus, de protéger les droits et les franchises de l'Église, ressortant des exigences mêmes de sa mission, tout comme il appartient à l'État en général de protéger et de garantir, en vertu de la puissance qui lui est conférée, tout droit et toute liberté véritables. Un État qui a la conscience de sa mission, de ce qu'il est et doit faire, n'aura jamais la prétention de s'élever au-dessus de la religion, de rabaisser celle-ci au rôle de servante et d'empiéter sur son autonomie et sa liberté. La religion domine l'État par son but comme par son origine. C'est une triste et désastreuse politique que celle qui entend placer l'Église sous la main de l'État et en faire un instrument politique. L'absolutisme de l'État n'a pu trouver des défenseurs que dans des philosophes tels que Spinosa, Hobbes et Hégel. Spinosa et Hobbes soumettent la religion à la sanction de l'autorité politique; Hégel ne voit dans l'Église qu'une institution de l'État. La religion étant en elle-même tout ce qu'il y a de plus indépendant en ce monde, et l'homme sentant, comme être religieux, que rien de terrestre ne peut restreindre sa liberté, il faut nécessairement que la religion ait une existence indépendante. La vie religieuse ne prospère que sur le sol de la liberté et ne tolère aucune contrainte.

L'homme peut supporter toute sorte d'atteintes et d'usurpations, mais il ne doit pas permettre qu'on touche à sa foi, qui est son bien suprême; dès qu'elle est attaquée, quelque résigné qu'il soit, il s'enflamme, prêt à sceller de son sang cette vérité, qui fait sa force et sa dignité, savoir: qu'aucune puissance en ce monde n'a de droit sur le sanctuaire de la liberté religieuse.

C'est dans ce for intérieur et sacré que l'homme est à la fois l'être le plus libre et le plus lié; il ne doit pas y tolérer de volonté étrangère, il ne peut y exercer arbitrairement sa propre volonté. Cela seul justifie la jalousie avec laquelle il veille sur la liberté religieuse et l'opiniâtreté avec laquelle il la défend. De même que l'État ne doit pas intervenir dans la vie intime et religieuse des fidèles, l'Église doit se garder de descendre dans l'arène politique, de porter atteinte à l'autonomie de l'État, surtout quand les partis sont en présence, quand les intérêts des peuples et des gouvernements sont en conflit. La politique doit être le monopole de l'État. L'Église, sans s'inquiéter des mystères diplomatiques du gouvernement, doit rester dans sa sphère, d'autant plus qu'entre l'État et l'Église s'étend un vaste domaine où les deux puissances peuvent se donner la main, agir en commun, produire à l'envi des fruits de salut, de paix, de prospérité publique; c'est le domaine propre de la vie sociale, riche aujourd'hui plus qu'en aucun temps en éléments de civilisation, en germes de progrès, mais aussi plus que jamais souffrante, entourée de périls, altérée de besoins qui demandent à être satisfaits.

L'Église possède des remèdes, elle a des sources de vie, elle dirige des organes puissants que l'État ne possède pas, que l'État ne peut créer. L'État, qui est surtout menacé, ne peut se passer du concours de l'Église. Vouloir embarrasser, entraver l'Église, l'entourer de barrières, lui créer partout des difficultés, comme on ne le fait que trop souvent, c'est miner la société dans ses fondements, ébranler l'État dans sa base. Ignore-t-on tout ce que l'Église a fait pour la société dans le passé? Peut-on méconnaître tout le bien qu'elle est en état de faire au moyen des nombreuses associations, des sociétés de toute nature, des institutions de toute espèce qu'elle crée chaque jour pour subvenir à toutes les nécessités, adoucir toutes les misères,

concourir à tous les progrès, répandre partout, avec l'esprit de la charité chrétienne et de l'abnégation évangélique, des semences d'ordre, de paix et de prospérité, et opposer son action calme, permanente, salutaire et régénératrice aux vains efforts des utopistes, à la fantasmagorie stérile des socialistes modernes ?

FUCHS.

SOCIÉTÉ DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS. Lorsqu'en 1773 l'ordre des Jésuites fut aboli en France les esprits prévoyants furent effrayés des dangers qui menaçaient et l'État, acharné à la ruine des ordres religieux, et le clergé séculier, si aveugle lui-même dans le concours qu'il prêtait aux ennemis des congrégations monastiques. Les dangers prévus ne se firent pas attendre ; la Révolution éclata, et le clergé, partout poursuivi, emprisonné, condamné à périr, émigra en masse.

Parmi les prêtres émigrés se trouvaient l'abbé *Charles de Broglie*, fils du célèbre maréchal de ce nom, et l'abbé *Tournely*, tous deux anciens Jésuites. Ils eurent la pensée de rétablir la Société de Jésus, sans lui rendre d'abord son ancien nom, sous la simple dénomination de *Société du Sacré-Cœur de Jésus*. L'abbé Tournely fut élu supérieur; son frère *Xavier*, prêtre d'une éminente piété, et l'abbé *Jean Leblanc*, de Normandie, s'attachèrent à la nouvelle congrégation, qui, en février 1794, s'établit dans une maison de campagne voisine de Louvain, mise à sa disposition par un banquier de cette ville. La bataille de Fleurus (26 juin 1794) décida du sort de la Belgique, et la nouvelle congrégation se vit obligée de se réfugier dans une autre contrée. On pensa que l'Allemagne pouvait offrir la sûreté qu'on cherchait, et les émigrés, se remettant en route, furent recommandés à l'abbé Beck, vicaire général de l'électeur de Trèves, Clément-Wenceslas, qui résidait alors à Augsbourg. Celui-ci mit à leur disposition une maison de campagne appartenant au chanoine Binder à Leutershofen, à un mille de la ville ; plusieurs prêtres français vinrent bientôt se joindre au noyau établi à Leutershofen, et tous purent, dès le 15 octobre, prononcer leurs vœux simples dans l'église de Saint-Ulric d'Augsbourg. Les Jésuites de la ville se montrèrent pleins de bienveillance et de prévenance envers des confrères étrangers qu'ils auraient volontiers accueillis dans leur ordre si les exilés avaient su la langue du pays. Après la mort de Binder, en 1795, l'électeur les recueillit dans le village de Göggingen, qui lui appartenait. Ils étaient alors 10 prêtres et 5 étudiants ; ils demeurèrent dans cette localité jusqu'à la fin de l'été de 1796.

A l'approche de l'armée française ils furent obligés de se retirer, et se rendirent à Passau et de là à Vienne (septembre 1796). Ils y trouvèrent, grâce à la bienveillance de l'empereur, un refuge dans un ancien couvent d'Augustins. Mais la guerre les poursuivait sans relâche. En avril 1797 Vienne fut assiégé ; les membres de la petite société trouvèrent encore, par la protection d'un haut personnage, un asile à Hagenbrunn, village dépendant de la paroisse de Klein-Engersdorf, à quelques lieues de Vienne. Là ils prêtèrent leur concours aux prêtres du pays et remplirent avec zèle les fonctions du ministère.

L'abbé Tournely, le jeune supérieur de la petite société, conquit la vénération de tout le pays par son dévouement et sa piété ; mais, mûr déjà pour le ciel, il mourut au bout de quelques mois de séjour. Son collègue, le *P. Varin*, fut élu pour lui succéder. De nouveaux membres vinrent s'agréger à la société, qui, ayant dès lors besoin d'un noviciat, le fonda à Prague, où

bientôt se réunirent douze novices, aux frais de l'archiduchesse Marianne. A Hagenbrunn même il y avait 25 membres. Ils créèrent un pensionnat et en ouvrirent les cours réguliers en 1798. Le Pape Pie VI les encouragea dans leurs efforts et les plaça sous la juridiction du cardinal Migazzi, archevêque de Vienne, leur protecteur. Le 18 avril 1799 ils s'unirent aux Baccanaristes (1).

Cf. Henrion-Fehr, *Ordres monastiques*, t. II, p. 62; Schlör, *les Dames du Sacré-Cœur*, et l'article DAMES DU SACRÉ-CŒUR.

FEHR.

SOCIÉTÉ RELIGIEUSE, réunion d'hommes ayant pour but la pratique d'une religion.

La religion, dans son sens le plus élevé et le plus complet, n'est pas seulement, comme on le dit vulgairement, une manière particulière et déterminée d'adorer Dieu; elle est le lien vivant qui unit l'homme à Dieu, l'alliance réelle et profonde contractée par l'homme avec Dieu, alliance qui doit le faire participer à la vie divine Cela suppose que la vie divine diffère de la vie de la nature extérieure et de la vie naturelle de l'homme lui-même; par conséquent la religion suppose une *révélation* particulière de Dieu à l'homme, révélation par laquelle celui-ci apprend à connaître Dieu et la vie divine autrement que par l'observation de la nature et l'étude de lui-même. Cette révélation, dont le but immédiat est la connaissance de Dieu, se fait nécessairement à l'esprit humain par la *parole*, et elle doit, pour que son admission par l'homme soit *raisonnable*, se justifier par des *miracles* et des *prophéties*, manifestant une puissance et une intelligence surnaturelles. Les miracles et les prophéties accompagnent nécessairement toute révélation véritablement divine, et *sans celle-ci il n'y a pas de religion;* car, si on pouvait reconnaître la vie divine par l'observation de la nature ou par l'étude de l'esprit humain, c'est-à-dire par la voie naturelle de la science, il faudrait que cette vie divine, objet de la science et de l'expérience de l'homme, fût renfermée dans les limites de l'esprit humain et de la nature, il faudrait, par conséquent, qu'elle fût *finie*, ce qui annulerait par le fait l'idée de Dieu et de la religion. Or, si on ne peut pas concevoir de religion sans qu'elle soit confirmée, attestée par une révélation surnaturelle, on ne peut pas non plus raisonnablement attribuer le nom de société religieuse à une réunion qui n'a pas pour base la première condition de toute religion, savoir une révélation divine. On peut discuter la divinité d'une révélation, c'est-à-dire les signes et les preuves de son authenticité; on peut discuter son interprétation et la manière dont on doit adorer et honorer Dieu d'après ce mode d'interprétation, mais on ne peut raisonnablement nier la révélation en général et sa nécessité, et en même temps prétendre admettre une religion et vouloir fonder des sociétés qui la mettent en pratique. En vain on voudrait donner à des réunions qui n'admettent ni révélation ni faits surnaturels une prétendue religion naturelle pour base et pour objet. La religion naturelle, si elle existe, n'est autre chose que l'aspiration de l'âme cherchant Dieu, elle est le désir même de la révélation, elle est par conséquent bien loin d'admettre que Dieu ne se révèle pas, ne s'est jamais révélé. Ce serait, au point de vue de la religion naturelle, outrager Dieu que de lui dénier la volonté ou le pouvoir de se révéler et de satisfaire ce besoin que Dieu lui-même a implanté dans l'âme. Il est absolument impossible de fonder une

(1) *Voy.* BACCANARISTES.

société religieuse sur une pareille hypothèse.

Si donc la révélation est la base de toute religion, la société religieuse naît de la foi en la révélation. Son but est la confirmation de cette foi par la doctrine, par le culte et par la conduite. La foi est un acte intérieur et libre de l'esprit humain; sa manifestation peut devenir l'objet d'une obligation extérieure; se soumettre à cette obligation est la condition nécessaire pour être admis dans une société religieuse, et jusqu'à un certain degré pour y demeurer. L'admission a lieu, par conséquent, par une sorte de contrat, et, pour être obligatoire, il faut qu'il soit libre, quoiqu'il soit la conséquence nécessaire de la foi, qui est libre elle-même. De là il résulte que la société religieuse, quelque nombreuse, quelque influente qu'elle soit dans l'État, même quand elle embrasse tous les citoyens et forme par sa foi la base commune des lois et des institutions de l'État, est néanmoins différente de la société politique, à laquelle l'homme appartient en général, non en vertu de sa liberté, mais par nécessité, non par un contrat, mais par le fait de l'existence d'une puissance extérieure irrésistible qui le domine. Que si la société religieuse diffère de la société politique, on se demande : Quel est son caractère dans l'État? Est-elle une société privée ou une société publique? Cela dépend de son origine et de son but. Si elle était fondée *par* le pouvoir politique, ou *en vue* de l'État, il faudrait, d'après sa nature, la reconnaître pour une société officielle et publique. Que si elle n'est pas fondée par et pour l'État, il faut de même que, conformément à sa nature, elle soit reconnue comme une société privée. Elle serait publique si elle subsistait, non pour l'individu, mais pour l'ensemble, non en vertu de l'assentiment intérieur de chacun, mais par des forces et des moyens extérieurs que tous seraient obligés de reconnaître. Or c'est là le cas de l'État, ce n'est pas celui de l'Église. L'État existe par la puissance irrésistible qu'une personne physique ou morale exerce sur une portion déterminée de cette terre; il a pour but de maintenir, par cette puissance, le droit et la justice dans l'étendue de son ressort, et de garantir, par la paix qu'il donne à ses membres, la possibilité d'acquérir les biens qui doivent les satisfaire. La satisfaction même et le bonheur de chacun, en tant qu'ils dépendent de la libre détermination de l'individu, ne sont pas la tâche de l'État.

Il en est autrement de la société religieuse. Elle ne naît et ne subsiste que par l'assentiment libre de ses membres; elle doit être exempte de toute contrainte, et son but est précisément de procurer le bonheur de l'individu en le laissant participer à la vie divine, bonheur que l'État, malgré toute sa puissance, ne peut jamais produire ni garantir. Ainsi la société religieuse est, d'après sa nature, une société privée et non publique. Quoiqu'elle se rencontre avec l'État dans la recherche et le maintien de la justice, qu'ils veulent tous deux, ils y parviennent par des voies différentes; car la société religieuse demande que ses membres observent librement, par eux-mêmes et en vue de leur propre bonheur, ce que l'État fait respecter, en vue de la paix générale et du bien public, par la force, la contrainte et le châtiment. De ce que la société religieuse est essentiellement une société privée dans l'État, il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse occuper une place officielle et acquérir des droits politiques. Elle est sous ce rapport, quant au droit extérieur, au niveau de toutes les autres personnes physiques et morales dans l'État, et l'étendue de ses droits dépend de la portée

de ses conquêtes et de ses défaites légales. Elle peut, par conséquent, acquérir des droits de corporation, non-seulement comme une personne privée, en ce qui concerne la possession des biens et l'autorité des chefs de corporation sur leurs subordonnés, mais comme une personne légale, politique ou nationale, exerçant à ce titre une puissance publique, voire même l'autorité de l'État.

En revanche la qualité de société privée ne doit pas servir à une société religieuse pour l'autoriser à des actes que l'État ou le chef de l'État ne peut permettre sans blesser sa conscience et manquer à ses devoirs, et qu'il doit empêcher autant qu'il le peut, c'est-à-dire que le principe de la liberté de conscience ne peut être étendu de telle sorte que, sous prétexte et au nom de la religion, des individus se réunissent en société dans l'État, même pour n'enseigner et ne pratiquer qu'entre eux une doctrine qui menacerait la sûreté, la propriété des personnes et les principes moraux sur lesquels repose l'ordre social ou le pouvoir de l'État. La fondation d'une société religieuse, comme société privée, peut par conséquent être *interdite* par le pouvoir politique quand les motifs que nous venons d'indiquer se présentent; mais, quand ces causes n'existent pas, la liberté de la foi ne devant être ni niée ni annulée, l'État n'a pas le droit de défendre à ses sujets de chercher dans de pareilles associations la satisfaction intime qu'il ne saurait leur garantir avec ses moyens matériels et ses institutions extérieures. D'après cela il peut y avoir dans un État plusieurs sociétés religieuses les unes à côté des autres, et, comme du droit de les défendre suit aussi le droit de les autoriser sous certaines conditions, elles peuvent exister dans l'État les unes à côté des autres avec des droits très-différents, et il est arrivé dans le cours de l'histoire qu'une ou plusieurs de ces sociétés soient parvenues à se faire officiellement reconnaître dans l'État et à y exercer une autorité publique.

Leurs rapports avec l'État et entre elles dépendent avant tout des droits qu'elles ont conquis et qui doivent être conservés et garantis; mais, en général, il résulte de la nature d'une société privée qu'une société religieuse, comme telle, ne peut imposer l'observation de ses statuts et de ses usages à ceux qui ne font pas partie de ses membres, tout comme il résulte de la simple autorisation d'une société religieuse dans l'État, que cette société et ses membres peuvent, dans le doute, revendiquer pour eux tous les droits et priviléges qui sont reconnus à d'autres personnes privées et à d'autres sociétés particulières dans l'État.

Quant aux rapports des sociétés religieuses et de leurs membres, il en est comme de tout autre rapport fondé sur un contrat, et, pourvu que les statuts de la société ne soient pas contraires aux lois générales et prohibitives de l'État, elle doit être maintenue et conservée, conformément à ses statuts, par la force coercitive de l'État, toutes les fois qu'elle est invoquée dans ce but. Il résulte de tout ce qui précède que le pouvoir de l'État a le droit de *veto*, dans les limites de sa mission et de ses obligations, par rapport à la création d'une société religieuse sur son territoire.

Cf. Société, Église, Hérésie, Jura circa sacra, Religion *(exercice de la)*. De Moy.

SOCIN, SOCINIENS, SOCINIANISME. Il y eut dès le treizième siècle, à Sienne, en Italie, une famille florissante du nom de Socin, dont plusieurs membres se distinguèrent dans la jurisprudence et eurent des rejetons jusqu'au dernier siècle à Bâle. Un des plus célèbres parmi eux fut Lélio Socin, né à Sienne en 1525. Il s'adonna à la jurisprudence.

Le mouvement de son temps le poussa

ensuite à l'étude de la philologie et de la théologie, étude qui souleva dans son esprit des doutes sur divers points de la doctrine chrétienne. En 1547 il abandonna sa patrie, se mit à voyager, particulièrement en Suisse et en Allemagne, où il fit la connaissance des principaux réformateurs. De 1548 à 1551 il demeura à Wittenberg, dans la maison de Mélanchthon, où il s'appliqua surtout à l'étude des langues orientales.

De là Lélio se rendit en Pologne, auprès du roi Sigismond-Auguste, auquel Mélanchthon l'avait recommandé. Il sut gagner à ses opinions erronées sur le dogme de la Trinité le confesseur de la reine.

En 1551 il se fixa à Zurich. Les opinions dogmatiques qu'il avait cachées jusqu'alors commencèrent à se répandre et à scandaliser les théologiens réformés, et dès 1552 Calvin l'engagea à se mettre en garde contre sa propre témérité et ses spéculations hardies. Lélio protesta de son orthodoxie, protestation que les uns considérèrent justement comme de l'hypocrisie, que les autres, en songeant au malheur de Servet, estimèrent une juste prudence. Cependant Socin avait fait des prosélytes, notamment parmi ses parents et quelques Italiens exilés en Allemagne et en Pologne.

Il mourut, malgré cela, sans être attaqué, en 1562, à Zurich. Il avait publié : *Dialogus inter Calvinum et Vaticanum; Mini Celsi Senensis de hæreticis capitali supplicio non afficiendis*; *Dissertatio de Sacramentis ad Tigurinos et Genevenses* (1). Les écrits de Socin cachent en général ses véritables sentiments; il parle plus clairement dans les manuscrits qu'il laissa et dont se servit son neveu Faust.

Faust Socin, né à Sienne le 5 décembre 1539, se voua d'abord à la jurisprudence, sans montrer d'ailleurs un grand zèle pour cette étude; il admit de bonne heure les doctrines erronées de son oncle Lélio. En 1574 il alla en Allemagne et s'arrêta trois ans à Bâle, où il étudia la théologie. En 1578 Blandrata (1) l'appela en Transylvanie (2), où il devait détourner de son erreur François Davidis, qui refusait d'adorer le Christ; mais la tentative échoua.

En 1579 F. Socin se rendit en Pologne pour se faire admettre dans la secte des unitaires, qui le refusèrent parce qu'il s'écartait sur plusieurs points de leur doctrine. Cependant il était d'accord avec eux sur la question capitale et il se mit à répandre leurs opinions.

Devenu politiquement suspect à cause d'un écrit intitulé *de Magistratu*, qu'il avait publié, il fut obligé de quitter Cracovie, s'arrêta chez plusieurs nobles polonais et se maria. Il mourut chez un gentilhomme polonais, à Lulavicze, le 3 mars 1604.

On peut lire à son sujet les ouvrages cités plus haut à propos de son oncle. Il laissa un grand nombre d'écrits qui prouvent plus l'habileté et l'éloquence naturelle de l'auteur que sa pénétration et sa profondeur. La plupart furent publiés à Rackau, sous le voile de l'anonyme ou sous des noms supposés; ils se trouvent en majeure partie dans la *Bibl. Fratrum Polonorum*, Irenopoli, 1556. Les plus importants d'entre eux sont : *de S. Scripturæ auctoritate*; *Lectiones sacræ; Christianæ religionis brevissima institutio*; un *Catéchisme*, qu'il n'acheva pas; *Prælectiones theolog.*; *de Statu primi*

(1) Voir *Vita Fausti Socini*, vol. 1 *Bibliotheca Patrum Polonorum. Sandii Biblioth. antitrinit. Dictionnaire* de Bayle, t. III, art. *Marian. Socin.* J. Schrœckh, *Hist. de l'Église chrét. depuis la réforme*, t. V, p. 523.

(1) *Voy.* Blandrata.

(2) *Voy.* Transylvanie.

hominis ante lapsum disputatio; Tractatus de Justificatione; de Baptismo aquæ disputatio, et des écrits exégétiques. Les savants ne s'accordent pas sur la question de savoir si Faust Socin fut purement rationaliste ou s'il soutint qu'il n'y a de chrétien que ce qui est biblique. Son exégèse, tout arbitraire, rend la première opinion probable.

Du reste, ses idées dogmatiques sont clairement formulées dans le catéchisme de Rackau, qui, quoique publié après sa mort, était principalement son ouvrage et celui de son ami Pierre Statorius, et n'était qu'une refonte du premier catéchisme des unitaires (1).

Sociniens et Socinianisme. La situation des Catholiques en Pologne, le penchant de la noblesse polonaise vers un Christianisme vide et superficiel, la condescendance de Jean II, qui leur accorda, en 1570, à Clausenbourg une église, qu'en 1716 l'empereur Charles VI leur retira, et quelques têtes intelligentes favorisèrent les progrès des Sociniens. Ils se propagèrent, outre la Pologne, la Transylvanie et la Suisse, en Prusse et dans le Palatinat du Rhin.

En Angleterre on s'opposa sévèrement à leurs progrès, on les traita de blasphémateurs; ils furent obligés de quitter le pays et de se réfugier dans les Pays-Bas (1605). Ils se glissèrent de bonne heure dans les universités d'Allemagne, par exemple à Altdorf, grâce à la protection d'Ernest Soner, mais ils se prononcèrent avec tant de prudence et de réserve qu'on les nomma des *cryptosociniens*.

Les disciples et les amis de Soner ne furent pas aussi prudents que leur maître, après sa mort (1613), et cherchèrent à faire des prosélytes dans diverses universités allemandes. On les découvrit en 1615 et on fit une enquête à leur sujet. Les étudiants polonais furent obligés de quitter Altdorf et plusieurs sociniens du pays revinrent au protestantisme. Les rationalistes de nos jours ont en général adopté leur doctrine. Le socinianisme est très-analogue au rationalisme vulgaire des temps modernes, et remonte, dans l'antiquité, au système des antitrinitaires, jusqu'à Praxéas, Noël et Sabellius (1).

Vers la fin du quinzième siècle et au commencement du seizième les savants d'Italie adoptèrent certaines doctrines qui aboutissaient à des doutes positifs sur le dogme de la Trinité, et qui cachaient leur incrédulité sous le vernis des prétendues lumières de Byzance. On remarquait parmi ces savants, outre les deux Socin, que nous avons nommés, *Valentin Gentilis* (2), de Cosenza, et le Piémontais *Gribaldi*.

Le socinianisme proprement dit est unitariste par rapport à la Trinité, rationaliste et pélagianiste par rapport à Dieu et à ses attributs, au Christ, à sa personne, à la Rédemption et au Saint-Esprit. Beaucoup de Sociniens niaient aussi l'éternité des peines de l'enfer. Outre le catéchisme de Rackau, qui est le principal livre symbolique des Sociniens, il existe un autre livre symbolique, qui parut en latin et fut traduit en polonais, en hollandais, en allemand et en français. C'est la *Confessio Fidei Christianæ, edita nomine Ecclesiarum Polonicarum, quæ unum Deum, et Filium ejus unigenitum, Jesum Christum, cum Spiritu Sancto profitentur*. Elle parut en 1642, sans indication de lieu. Dans la préface l'auteur se nomme Jonas Schlichting, prédicateur à Rackau. La diète de Varsovie

(1) Publié en 1574.

(1) *Voy.* Antitrinitaires.
(2) *Voy.* Gentilis.

en fit publiquement brûler par le bourreau la traduction polonaise de 1646. En 1651 parut une seconde édition latine corrigée, suivie d'une *apologie* (1652) qui ne fut par conséquent pas de Schlichting, comme le pense Schröckh, Schlichting ayant été banni et étant mort à Zelichow, dans la marche de Brandebourg, en 1651 d'après Schröckh, en 1664 d'après d'autres. Le socinianisme entra naturellement en collision avec le protestantisme, qui à cette époque rejetait l'intervention de la raison, tandis que le socinianisme soutenait que rien ne peut être vrai de ce qui répugne à la raison et qu'il ne faut pas croire ce qui n'est pas vrai. « Il y a, disait-il, une grande différence entre ne pas comprendre une chose et comprendre qu'une chose ne peut pas être, entre nier une chose parce qu'on ne peut pas la comprendre et la nier parce qu'on comprend qu'elle ne peut pas être. S'il est insensé de rejeter ce qu'on ne comprend pas quand il est question de révélation divine, il n'en est pas moins certain que toute doctrine révélée qui présente au premier abord un sens contraire à la raison peut être et doit être interprétée dans un sens raisonnable. Il y a bien des choses que nous ne comprenons pas et que cependant nous admettons ; pourquoi rejetterions-nous la révélation divine seulement parce que nous ne la comprenons pas ? »

« Comment, dit Schlichting, la raison peut-elle renoncer à elle-même, puisque sa mission est de comprendre le dogme ? Si elle découvre dans un dogme une contradiction évidente, une fausseté patente, comment veut-on qu'elle garde le silence ? »

Le socinianisme eut donc alors le mérite de relever en face du dogme la valeur de la raison profondément méconnue et maltraitée par le protestantisme, erreur dont la raison, dans le cours du développement historique du protestantisme, se vengea complétement en remplaçant la dénégation de la raison par son omnipotence, c'est-à-dire par l'abolition même du Christianisme.

Le socinianisme reçut la première atteinte en Pologne même. Des étudiants sociniens de Cracovie ayant indignement outragé un crucifix, le peuple catholique irrité se souleva contre eux. En outre le socinianisme se mêla de politique (1). Les protestants lui reprochèrent de recourir à des armes peu théologiques, parce qu'il ne pouvait triompher par la simple discussion, sans s'apercevoir que ce reproche était fort mal placé dans leur bouche, puisque le protestantisme s'était établi partout par la violence et la guerre. Le socinianisme, du reste, excitait peu d'enthousiasme ; il n'avait pas de martyrs ; ses partisans étaient des gens avisés, prudents, qui cachaient leur jeu. Toutefois l'esprit dissolvant du siècle vint à son secours, et plus d'un penseur sérieux, dégoûté des contradictions du protestantisme, lui préféra la logique rigoureuse et destructive de Socin. Tels furent Martin Ruar de Krempen, dans le Holstein; Joachim Stepman, prédicateur unitariste de Clausenbourg; Pierre Moscorovius († 1646), George Enjedin († 1597), Christophe Ostorod († 1611); Valentin Schmalz († 1622, prédicateur à Rackau), dont le livre, publié à Rackau en 1608, sur la divinité de Jésus-Christ, obtint une grande autorité parmi les sociniens; Jean-Louis Wolzogen († 1661), André Wissovatius († 1678, en exil, à Amsterdam); le petit-fils de F. Socin, dont le principal ouvrage est intitulé : *Religio moralis, seu de rationis judicio, in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo, tractatus*, 1685; Jean Crell; Jean Völkel de Grimma († 1678), auteur de 5 livres *de Vera Religione*, pu-

(1) *Voy.* POLOGNE.

bliés par Crell en 1630, à Cracovie, lequel Crell avait fait paraître auparavant un livre sur Dieu et ses attributs; Daniel Brennius († 1633, correcteur dans une imprimerie à Amsterdam), qui combattit activement en faveur du socinianisme (*Opera theologica*, Amsterd., 1666); Daniel Zwicker, médecin († 1678 à Amsterdam, après avoir erré dans un grand nombre de pays), auteur de *Irenicum Irenicorum, seu reconciliationis Christianorum hodiernorum norma triplex : sana omnium hominum ratio, Scriptura S. et traditio*, 1658.

Cf., outre les sources indiquées plus haut pour Lélio Socin : Maimbourg, *Histoire de l'Arianisme depuis sa naissance jusqu'à sa fin, avec l'origine et le progrès de l'hérésie des Sociniens*, Paris, 1622; Launoy, *Histoire du Socinianisme*, Paris, 1723; *Ariano-Socinianismus olim in Polonia*, de Lauterbach, prédicateur protestant à Fraustadt, en Pologne; Fréd.-Sam. Bock, professeur de grec à Königsberg, *Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum*, Regiom., 1774, 1776, t. II, 1784.

HAAS.

SOCRATE, historien. *Voyez* ÉGLISE (*histoire de l'*).

SODALITÉ. *Voyez* CONGRÉGATION.

SODOME, סְדֹם (qui veut dire *incendie*, d'après Génésius; *forteresse, lieu clos et fortifié*, d'après le Lexique des racines de Meier); LXX, Σόδομα, ville de Canaan, dont la Genèse (1) parle comme d'une des villes de l'Orient où s'étaient établis les descendants de Canaan, en partant de Gérar et de Gaza. Au temps d'Abraham Sodome avait son roi particulier (2), et Loth, neveu d'Abraham, s'y était établi (3). C'est une de ces villes criminelles sur lesquelles, au temps d'Abraham, se déversa la colère de Dieu punissant d'une manière terrible les crimes de leurs sensuels habitants. On n'est pas d'accord sur le nombre de ces villes. D'après la Genèse, 18, 20, et 19, 24, 28, Sodome seule et Gomorrhe furent punies, quoique la Genèse, 19, 25, semble dire que d'autres villes encore furent atteintes au milieu de leurs abominations par la main du Dieu de justice. D'après le Deutéronome, 29, 23, ces villes furent *Sodome*, *Gomorrhe*, *Adama* et *Zéboïm*; le livre de la Sagesse, 10, 6, parle de cinq villes, πεντάπολις; la cinquième paraît avoir été la petite ville de *Ségor*, צוֹעַר, et non צֹעַר, que la Genèse (1) appelle aussi *Bala*, בֶּלַע, qui avait été destinée à périr, mais qui fut sauvée à la prière de Loth. Étienne, dans Reland (2), parle de dix villes détruites; Strabon (3) de treize, dont il n'indique pas le nom. Suivant la Genèse (4) Sodome était une des villes frontières du sud des Cananéens, dans ou près de la vallée de Siddim (5), vallée que la Genèse (6) nomme un jardin de Dieu, à cause de sa beauté, de sa fertilité, de l'abondance de ses eaux, et dont, après la catastrophe, il ne resta plus de trace (7). Or la Genèse (8) place aussi cette vallée de Siddim dans le voisinage de la mer Salée, c'est-à-dire dans la contrée qui fait aujourd'hui le tiers méridional de la mer Morte. Il n'y a en effet pas de doute, d'après les recherches les plus récentes de Bertou, Callier, Letronne, Al. de Humboldt, Robinson et Ritter (9), qu'aussi loin que remontent les souve-

(1) 10, 18.
(2) *Gen.*, 14, 12.
(3) *Ib.*, 13, 12.

(1) 14, 2.
(2) *Palest.*, p. 1019.
(3) L. XVI, c. 2, § 44.
(4) 10, 19.
(5) *Gen.*, 14, 5.
(6) 13, 12.
(7) *Gen.*, 19, 24.
(8) 14, 3.
(9) *Géogr.*, p. XV.

nirs historiques le Jourdain se réunissait dans cette profondeur du Ghor pour y former un lac d'eau douce qui occupait les deux tiers septentrionaux de la mer Morte actuelle, et qui, plus tard, à la suite de la catastrophe dont furent frappés ses environs, fut transformé dans ses dimensions et les propriétés de ses eaux, et nommé la *mer Salée.* D'après la dernière navigation faite sur cette mer par Lynch et Dale, en 1848, le fond du lac, long, suivant Robinson (1), de 10 milles allemands, a deux niveaux, séparés par la presqu'île el'Mekra'at et réunis par un canal étroit et peu profond (canal de Lynch). La partie septentrionale, formant environ les deux tiers du lac, a une profondeur de 1000 à 1970 pieds, tandis que la partie méridionale n'est qu'une lagune salée superficielle, dont la profondeur varie d'un demi-pied à 18 pieds (2). Il est par conséquent tout à fait naturel de rechercher dans le sol méridional de ce lac la vallée de Siddim, sur laquelle, après la dévastation de cette contrée, le lac répandit ses eaux. Ritter rapporte la formation du lac primitif d'eau douce à l'époque où les eaux se séparèrent au sud de l'Arabah, c'est-à-dire à des temps antérieurs à l'histoire, de telle sorte toutefois que le Jourdain se serait, dans l'origine, jeté dans le golfe Élanitique. Cette élévation du sol du sud de l'Arabah vers le nord aurait ainsi continué pendant des siècles, sans être remarquée, mais elle aurait été achevée par la formidable explosion qui eut pour suite la dévastation de la vallée et des environs de Siddim, limitrophes du lac déjà formé.

Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il faut voir, dans la dévastation de cette contrée, une révolution plutonique dont le Seigneur se servit pour anéantir la population corrompue de ces parages. D'après le récit de la Bible, à l'éruption volcanique se joignit le feu du ciel, la foudre et une pluie de soufre (une atmosphère imprégnée d'huile et embrasée par des molécules de soufre), qui accompagnent d'ordinaire les phénomènes géologiques, et qui servirent à détruire ces villes et à ravager ces contrées (1).

En admettant ce phénomène naturel nous ne nous écartons en aucune façon du récit biblique, qui fait directement intervenir la justice de Dieu, car il en fut de même au déluge; ce fut seulement un autre élément qui servit aux desseins du Seigneur, ce furent les eaux souterraines et celles qui s'étaient accumulées au-dessus de la terre dans les nuages qui devinrent les instruments du châtiment entre les mains du Tout-Puissant. L'action directe et immédiate de Dieu subsiste et se révèle par les circonstances qui accompagnèrent cet événement, par la prédiction de la catastrophe faite à Abraham (2), par la délivrance de son parent Loth, et par la conservation de la petite ville de Ségor, qui avait été d'abord destinée à la ruine. C'est le même Dieu, le Seigneur absolu de la nature, dont il est dit (3) : *Qui facit angelos suos spiritus et ministros suos flammam ignis.* Par conséquent c'est à juste titre que partout les livres saints rapportent à une action directe de la Divinité la dévastation de cette contrée, comme Deut., 29, 23; Amos, 4, 11; Jér., 50, 38; Luc, 17, 28; II Pierre,

(1) *Palest.*, II, 449.

(2) Cf. Ritter, *le Jourdain et la navigation de la mer Morte*, Berlin, 1850. M. le duc de Luynes a entrepris et terminé en 1864, sur la mer Morte, une expédition scientifique dont les savants attendent impatiemment les résultats.

(1) Cf. Gottschalk Wallerius, *Dissertatio de pluvia sulfurea*, § 4. Janssen, in *Philosoph. Transaction.*, vol. XII, p. 520. Benjam. Cooke, *ib.*, vol. XL, p. 428. OEdemann, *Œuvres mêlées*, III, c. 17, p. 120.

(2) *Gen.*, 18, 17.

(3) *Hébr.*, 1, 7.

2, 6, etc. L'intervention des forces naturelles dans le châtiment des Sodomites et des autres habitants de cette contrée est constatée par la nature volcanique de cette vallée, dont l'historien sacré parle déjà en disant, comme par parenthèse, que la vallée de Siddim avait beaucoup de puits de bitume (1). D'après des recherches géognostiques, la formation du bitume et du salpêtre accompagne toujours les mouvements volcaniques (2). Or on y trouve le bitume et le salpêtre, d'après le témoignage des voyageurs modernes; on y rencontre même des blocs volcaniques et des torrents de lave (3).

Conformément au détail que donne l'Écriture sur l'ancienne fertilité de cette contrée, il faut que le salpêtre ait été, non pas produit par ce violent ébranlement, mais poussé en grande masse au jour, de manière à saler l'eau du lac autrefois douce. Il suit de là que ce n'est pas seulement le sol au sud du lac Salé, mais les environs méridionaux de ce lac, *vallis salinarum*, qui durent leur qualité actuelle à cette catastrophe. Si nous comparons les passages de l'Écriture qui mentionnent la ruine de ces villes et qui rendent compte de leur transformation en des steppes arides et salés, sans dire nulle part qu'elles aient été abîmées sous les eaux (4), nous devons chercher Sodome, non dans la partie méridionale de la mer Morte, mais dans les steppes arides et désolés qui s'étendent au delà (5).

(1) *Gen.*, 14, 10.

(2) Cf. L. de Buch, *Lettre à Robinson*, du 20 avril 1839, dans *Palest.*, III, 1, p. 167-170, et 2, p. 783-785.

(3) Cf. Irby et Mangles, dans Ritter, *Géogr.*, XIV, p. 1036, 1045, 1046.

(4) *Gen.*, 19, 28. *Deutér.*, 29, 23. *Amos*, 4, 11. *Soph.*, 2, 9. *Jér.*, 49, 18; 50, 38. II *Pierre*, 2, 6, et autres témoignages des écrivains profanes, dans Reland, *Palest.*, 254-258.

(5) Cf. Hævernick, *Introd. à l'Anc. Test.*, I, 2, p. 328. Kurtz, *Histoire de l'Anc. Test.*, p. 137.

Si Zoar, comme le pense Robinson (1), était située à l'embouchure du wadi Kérak, dans le détroit que forme la péninsule de la mer Morte, et où aujourd'hui encore les eaux des montagnes orientales et des wadis se jettent dans le Ghor, comme pour rappeler l'antique fécondité de ces contrées, il faut chercher Sodome, qui était près de Zoar (2), au sud-est de la péninsule. Il n'existe plus de ruines de cette ville (3), encore moins de débris dans le lac même, comme le prétendent Arvieux et Maundrell (4). Les prophètes et les poëtes sacrés empruntaient habituellement leurs images à ces villes ruinées lorsqu'ils voulaient décrire les arrêts de la justice divine (5). Le nom de Sodome est désormais attaché au Hadschr Usdum ou Khaschm Usdum, crête de salpêtre qui s'étend à une hauteur de 100 à 150 pieds au sud de la mer Morte, de l'ouest à l'est, et qui, comme nous l'avons dit, sert à saturer cette mer de sel (6). Le nom de Sodome se retrouve en outre dans le fruit qu'on appelle vulgairement pomme de Sodome (*pomum Sodomicum*), qui, dit Josèphe (7), semble ne pouvoir être mangée, et qui une fois cueillie tombe en cendre et en poussière. Tacite la décrit d'une manière plus générale (8). Les naturalistes n'ont pas jusqu'à présent pu parvenir à découvrir un fruit qui ressemblât à celui décrit par Jo-

(1) III, 1, 165.

(2) *Gen.*, 19, 15. Cf. au v. 23.

(3) Jos., *de Bello Jud.*, IV, c. 8, § 4. Tacite, *Hist.*, V, c. 7.

(4) Cf. Rosenmuller, *l'Orient ancien et moderne*, I, p. 79-81.

(5) Cf. Hengstenb., *Christol.*, II, 516.

(6) Cf. Robinson, l. c., II, 455; III, 23. Foulques de Chartres, qui accompagna Baudouin Ier, en 1100, à l'extrémité méridionale de la mer Morte, parle le premier de cette crête. Fulch. Carnot., 23. *Gesta Dei*, p. 405, 581.

(7) *De Bello Jud.*, IV, 8, 4.

(8) *Hist.*, V, 6.

sèphe. Hasselquist veut y voir le *solanum melongena* (la morelle mélongène), qu'on trouve en grande quantité autour d'Aïn Dschiddi et de Jéricho. Quand ce fruit est mûr il est rempli de petites graines noires, et il n'est question ni de cendre ni de poussière. Lorsqu'il est piqué par un ver, appelé *tenthredo*, l'intérieur se change en poussière et l'extérieur seul conserve l'apparence d'un fruit sain (1). Mais il semble que c'est plutôt l'*asclepias gigantea vel procera*, que les Arabes appellent *œscher*, qu'on trouve aussi dans les Indes, en Nubie, dans la haute Égypte, dans l'Yémen, et qui ne se rencontre en Palestine qu'aux environs de la mer Morte. L'arbuste a environ 15 pieds de haut, 2 pieds de diamètre; ses pommes jaunâtres, qui ressemblent à des citrons ou à des oranges, quand elles sont mûres, sont creuses et renferment au milieu une petite gousse mince, attachée par des filaments au péricarpe; il faut les cueillir avec beaucoup de précautions pour qu'elles n'éclatent pas, et encore sont-elles fort difficiles à emporter. Les Arabes se servent de ces filaments soyeux pour faire des mèches de fusil. Seetzen considéra déjà ce fruit comme la pomme de Sodome (2), ainsi que Irby et Mangles (3), et Robinson parmi les modernes (4). Wilson trouva l'intérieur du fruit plus substantiel, ce qui peut être vrai sans être précisément contraire aux assertions de Robinson (5). Schubert (6) est plus enclin à voir, avec Chateaubriand, la pomme de Sodome dans une espèce étrangère d'acacia, qu'il appelle *lagonychium Stephanianum*, dont le fruit a la surface pour ainsi dire carbonisée, quoique cela ne s'accorde pas avec ce que dit si positivement le plus ancien des auteurs qui en parlent, Josèphe : « Ils semblent, d'après leur couleur, bons à manger, » Χρόαν μὲν ἐχοῦσι τοῖς ἐδωδίμοις ὁμοίαν. Du reste, Foulques de Chartres (1) et Brocard (2) paraissent aussi avoir confondu la pomme de Sodome avec le fruit de l'œscher (3). Il n'est pas question de la pomme de Sodome dans l'Écriture sainte; la vigne de Sodome, dont parle le Deutéronome (4), n'est qu'une métaphore biblique. On peut consulter Reland (5) sur le sel de Sodome, ἅλες Σοδόμηνοι de Galénus, le מלח סדומית des Juifs postérieurs.

Le souvenir du châtiment divin s'est conservé dans le nom que donnent à la mer Morte les Arabes modernes, qui l'appellent la mer de Loth, بحرة لوط. Les habitants actuels de ces contrées, au nord du lac Asphaltite, rappellent encore par leurs mœurs les abominations cananéennes, qui furent la cause de la malédiction dont le Seigneur frappa Sodome, Gomorrhe et les autres villes des bords du lac (6). Il se trouve parmi les signataires du premier concile de Nicée un évêque de Sodome. Cette dénomination, toutefois, semble une fausse leçon du nom d'une ville d'Arabie appelée Zozoyma ou Zoraïma.

SŒURS, FRÈRES ET SŒURS. *Voyez* FAMILLE, SOCIÉTÉ.

SŒURS DE CHARITÉ ou de SAINT-VINCENT DE PAUL. Il n'est presque pas d'institut dans l'Église catholique qui ait été aussi favorablement accueilli et aussi généralement adopté que celui des

(1) Hasselquist, *Voyages*, p. 590.
(2) Zach, *Corresp. mens*, XVIII, p. 442.
(3) P. 450.
(4) L. c., II, 472.
(5) *The Lands*, l. II, 7-12.
(6) III, p. 84.

(1) *Gesta Dei*, p. 405.
(2) VII, 180.
(3) Cf. Ritter, *Géogr.*, XV, 505. Winer, *Lex.*, art. *Sodome*.
(4) 32, 32.
(5) L. c., p. 242 sq.
(6) Robinson, l. c., II, 524, 525.

Sœurs de la Charité. Né de la religion de l'amour, perpétuellement destiné au service de l'humanité souffrante, sans égard à l'âge, à l'état, à la religion des malades, cet institut a été agréé même par ceux qui calculent et jugent tout d'après l'utilité positive et immédiate, et qui ne sont pas en état d'ailleurs de comprendre la noblesse et la portée du dévouement chrétien.

Le fondateur de cette œuvre féconde est *S. Vincent de Paul*, une des plus grandes figures du dix-septième siècle. Il était curé de Chatillon et allait un jour monter en chaire, lorsqu'une dame le pria de recommander à la charité de ses auditeurs une famille malade qui habitait une misérable cabane près de la ville. Toujours prêt à secourir l'infortune, le brave curé mit de côté le sermon qu'il avait préparé et parla de l'obligation de secourir les pauvres avec tant d'onction et de chaleur que tous les cœurs furent touchés de compassion, et, lorsqu'après les Vêpres il alla voir cette famille, la bienfaisance de ses paroissiens avait déjà prévenu sa visite et richement pourvu à toutes les nécessités de ces malheureux. A cette vue Vincent gémit en lui-même de ce que la charité, qui avait pour le moment offert de si abondantes aumônes à ces pauvres, ne s'inquiéterait en aucune façon de pourvoir à leurs besoins futurs. Il réfléchit à la chose devant Dieu, et le résultat immédiat et pratique de sa méditation fut la fondation d'une congrégation de femmes vouées à l'entretien des pauvres.

Le jour de l'Annonciation de la Ste Vierge quinze femmes furent admises, dans la chapelle de l'hôpital de Chatillon, comme servantes des pauvres et des malades. L'institution était fondée pour ainsi dire dans le giron de la Ste Vierge, et ses membres se multiplièrent avec une merveilleuse rapidité. Les règles de la congrégation furent approuvées par l'archevêque, avec la clause que Vincent, en cas de besoin, pourrait les modifier. Vincent fit observer avec raison, dans son discours d'inauguration, que, si les associées remplissaient fidèlement leurs obligations, les pauvres leur manqueraient plutôt que les moyens nécessaires pour les soutenir. Au bout de quelques années l'institut de S. Vincent de Paul était introduit dans plus de trente localités; mais, quelque utile que fût une pareille œuvre, elle ne devait cependant être qu'une faible image d'une autre congrégation que la Chrétienté doit également à l'initiative de S. Vincent de Paul, et qui devint une des fondations les plus grandioses de l'Église. La première congrégation obtint en peu de temps une telle extension qu'il devint impossible à S. Vincent et à ses missionnaires d'en encourager les membres par des visites personnelles, et peu à peu leur pieux zèle se refroidit; en même temps les associées, surtout à la campagne, manquaient des connaissances nécessaires pour servir utilement les malades. Ce fut dans ces circonstances que madame *Louise Le Gras, née de Marillac*, qui avait déjà été dirigée dans les voies de la perfection par S. François de Sales, devint la principale coopératrice de S. Vincent. Elle prit l'héroïque résolution de consacrer sa vie au service des pauvres et fit part de son projet à S. Vincent. Celui-ci, après y avoir pensé devant Dieu, ne la chargea qu'au bout de quatre ans de visiter, dans une tournée qu'il lui fit entreprendre, toutes les associations de Sœurs qu'il avait créées. Il lui donna par écrit des prescriptions spéciales dans ce but, et madame Le Gras, accompagnée de plusieurs dames pieuses, parcourut en 1629 plusieurs diocèses des environs de Paris, encouragea les Sœurs dans leurs travaux, leur donna

des instructions concernant le soin des malades, distribua entre elles des aumônes, du linge, des remèdes, ce qui était d'une haute importance dans un temps où chaque paroisse n'avait pas, comme aujourd'hui, un médecin à sa disposition. Cependant, et quel que fût le zèle de ces pieuses femmes, on pouvait facilement entrevoir que le courage des associées faiblirait, que leur dévouement diminuerait, parce qu'elles étaient mariées, et par conséquent entravées par les sollicitudes journalières de la vie de famille. Quand les pauvres étaient atteints d'une maladie contagieuse, on comprend que la tendresse des visiteuses pour leurs propres enfants les éloignait du service des malades. Elles se faisaient alors remplacer par leurs servantes ou des journalières. Ce fut à ces graves inconvénients que S. Vincent de Paul voulut obvier foncièrement par une fondation nouvelle. Il voyait un grand nombre de jeunes filles qui n'avaient pas le goût du mariage et qui étaient trop pauvres pour être admises dans des couvents; il songea à les recruter pour l'œuvre qu'il méditait. Au premier appel qu'il fit deux jeunes filles se présentèrent, et, après les avoir convenablement préparées, elles furent placées dans deux des principales paroisses de Paris. Elles furent suivies en peu de temps d'un grand nombre de postulantes; mais la plupart, avec une volonté excellente, n'avaient pas les connaissances nécessaires pour soigner les maladies physiques et morales. Il fallait d'ailleurs opposer à des épreuves et à des dangers inévitables une grande force de caractère et une sévère moralité. Vincent remit en conséquence trois postulantes entre les mains de madame Le Gras pour être préparées et formées par elle. Le succès fut si grand que madame Le Gras résolut de se vouer désormais tout entière à l'enseignement et à l'éducation des jeunes filles qui se destineraient à cette mission; mais S. Vincent ne l'approuva dans ce projet et ne lui confia cette tâche qu'après deux nouvelles années d'épreuves. Cependant l'association augmentait chaque jour; il se présentait non-seulement de jeunes villageoises, mais des filles des plus nobles familles, qui eussent été assurées d'une heureuse et brillante position dans le monde, et qui demandaient à se consacrer au service pénible et répugnant des malades, et à montrer au monde étonné ce que la charité de Jésus-Christ peut faire du sexe le plus faible.

En 1633 l'archevêque de Paris érigea l'association en une congrégation, sous le nom de *Filles* ou *Sœurs de la Charité*, qu'on appela aussi, d'après leur costume, les *Sœurs grises*, ou, d'après leur fondateur, les *Sœurs de S. Vincent de Paul*. Du vivant même du saint fondateur la congrégation fut établie dans toutes les paroisses de Paris et dans beaucoup d'autres localités, et elle se propagea dès lors jusqu'en Pologne. Pour les confirmer et les maintenir dans la fidélité à leur vocation S. Vincent de Paul leur donna une règle qui, en 1668, fut approuvée par le Pape Clément IX. D'après la teneur de cette règle les Sœurs dois vent se considérer comme les servante- de Jésus-Christ, voir Jésus-Christ dans la personne des malades qu'elles soignent, et aspirer, sans s'inquiéter de la louange ou du blâme des hommes, à leur propre perfection morale. Plus occupé de l'esprit que de la forme, S. Vincent ne leur prescrivit ni mortification, ni cilice, ni vie monastique sévère; seulement elles devaient, hiver comme été, se lever à 4 heures, vaquer deux fois par jour à la prière intérieure, vivre très-simplement, ne boire de vin qu'en cas de maladie, prendre soin des



maladies les plus rebutantes sans avoir égard à la contagion possible et sans craindre la mort; elles étaient tenues à une obéissance absolue envers leur supérieure, à un costume simple et uniforme; elles devaient avoir confiance les unes dans les autres, se supporter mutuellement, tout faire et tout supporter pour l'amour de Jésus-Christ (1).

Ce fut par une véritable inspiration de Dieu et pour le vrai profit de l'œuvre que S. Vincent songea bien plus à l'esprit qu'à la forme de son institut, car il en prépara et facilita ainsi la propagation dans les pays les plus divers, permit aux Sœurs de s'accommoder aux lois et aux circonstances des contrées qui les réclamaient, aux supérieures de changer et de modifier la règle suivant les besoins des temps et des lieux.

Ce fut surtout en France que l'ordre des Sœurs de Saint-Vincent de Paul se répandit d'abord. En 1721 il y comptait déjà 290 maisons unies à la maison-mère de Paris, et plus de 1500 Sœurs vouées au service des malades dans les hôpitaux et les maisons particulières et à l'enseignement des pauvres.

La révolution française fut un temps de rude épreuve pour l'ordre. Peu avant qu'elle éclata, la supérieure générale était la vénérable mère *Deleau*, qui consacra 57 années de sa vie au service des malades, et fit constamment, au milieu des plus grands dangers, preuve d'une force d'âme et d'un calme moral qui ne sont pas de ce monde.

Ce fut le 13 février 1790 que tous les ordres monastiques et toutes les congrégations religieuses furent abolis en France, qu'il fut, de par la loi, défendu de faire des vœux perpétuels, et que le dernier refuge des pauvres et des malades fut aboli. Cependant, au milieu de la misère immense qui s'appesantit sur la nation, au milieu des plus cruelles persécutions, la vénérable mère Deleau soutint ses sœurs par ses conseils et ses exemples, les encourageant de toutes manières et leur prescrivant de n'abandonner leurs malades que dans le cas où elles y seraient contraintes par la violence.

Grâce à son zèle elle parvint à conserver plusieurs hôpitaux et à fonder même plusieurs résidences pour ses sœurs, en face des épouvantes de la Terreur. Dès que la tourmente révolutionnaire fut passée la mère Deleau se rendit à Paris, loua une maison et mit tout en œuvre pour rétablir son institut. Chaptal, ministre de l'intérieur à dater de 1800, prit l'institut sous sa protection, seconda ses efforts, lui assigna une maison dans la rue du Vieux-Colombier, et une rente annuelle de 12,000 fr. pour subvenir aux frais de l'établissement. Ainsi se rétablit peu à peu l'institut de Saint-Vincent en France. Dès 1816 les Sœurs de Charité prirent soin de 52,000 malades et de 56,000 enfants; en 1827, de 145,000 malades et de 120, 000 enfants. Le nombre des Sœurs, dont la maison-mère est à Paris, rues du Bac et de Babylone, est aujourd'hui de 7 à 8,000.

La France et la Pologne conservèrent l'institut des Sœurs de la Charité à une époque où l'Allemagne était tombée en ruine par les cruelles conséquences de la réforme et de la guerre de Trente-Ans.

Ce fut en 1777 qu'on essaya pour la première fois d'introduire en Allemagne les Sœurs de la Charité. Joseph II ayant, cette année-là, visité l'hôpital de Saint-Charles de Nancy, qui était dirigé par les Sœurs de Saint-Charles Borromée, fut tellement frappé de l'esprit, de l'or-

(1) Cf. l'excellent écrit d'un protestant, *les Sœurs de la Charité à Munich*, *voix de notre temps*, par le Dr Bartholmæ, Augsbourg, 1838, p. 48.

dre, de l'économie de ces religieuses et des soins admirables qu'elles donnaient aux malades, qu'il résolut de les introduire en Autriche. En effet on vit arriver queiques Sœurs à Vienne; mais l'esprit irréligieux qui prédominait et que Joseph II lui-même avait soin d'entretenir fut si défavorable au nouvel établissement qu'il fut bientôt dissous.

Après le rétablissement de l'ordre, en 1803, le vénérable évêque de Mayence, Louis-Joseph Colmar (1), chercha à introduire les Sœurs dans sa ville épiscopale, mais ce fut également en vain; il échoua devant les agitations de l'esprit révolutionnaire, qui étaient loin d'être calmées. De son côté le baron Clément-Auguste Droste de Vischering, qui devint plus tard archevêque de Cologne, chercha à fonder une maison de Sœurs à Munster; mais il ne réussit dans son dessein qu'à partir de 1808. Il rédigea lui-même les statuts de la congrégation, qu'il dirigea jusqu'au jour où il fut élevé sur le siége de Saint-Materne, en 1835. D'après ces statuts la congrégation ne devait pas s'étendre au delà de la Westphalie, où son activité fut très-féconde.

En 1811 les Sœurs de Saint-Charles Borromée furent chargées des malades de l'hôpital de Trèves. Les Sœurs de Saint-Charles sont une branche de la fondation de S. Vincent de Paul. Ce fut en 1652 que, pour la première fois, elles prononcèrent, dans leur maison-mère de Nancy, les vœux de religion, de plus le vœu de soigner à perpétuité les malades, et reçurent leur règle et leur organisation du général des Prémontrés, Épiphane-Ludovic, abbé d'Estival. Elles possèdent aujourd'hui, outre leur maison-mère, 70 établissements en France; à Aix-la-Chapelle, Dusseldorf, Clèves, Coblence, Trèves, Berlin, où la première pierre de leur hôpital fut posée le 20 octobre 1851.

En Bavière on avait fait, dès 1827, des tentatives pour remettre l'hôpital général de Munich entre les mains des Sœurs de Charité. Le roi Louis favorisa ce projet. Ce ne fut cependant qu'en 1832 qu'enfin trois Sœurs purent être envoyées de Strasbourg. Au bout de deux mois, le 30 mai de la même année, elles reçurent 14 postulantes. Leur réputation de dévouement, d'ordre et d'économie, se répandit rapidement, et d'autres villes de Bavière exprimèrent le désir de posséder des Sœurs de Charité.

Elles purent en effet s'établir en 1835 à Landshut, en 1837 à Ratisbonne et Neumarkt, puis à Aschaffenbourg, Orb, Neuenbourg, Tölz. En 1835, le 1er mai, parut le rescrit royal qui autorisa l'établissement légal des Sœurs en Bavière. Elles y ont deux établissements principaux, un à Munich, un autre à Wurzbourg, et des maisons affiliées et subordonnées à la maison-mère, dont le supérieur est nommé par l'évêque. Outre la supérieure générale de l'ordre et deux assistantes, les membres de la congrégation se partagent en Sœurs de l'institut, qui ont fait des vœux, Sœurs de probation, qui ont pris l'habit, et Sœurs aspirantes, qui reçoivent l'instruction pendant un an dans la maison-mère. Elles sont soumises, pour toutes les affaires ecclésiastiques, à l'évêque du diocèse; elles dépendent de l'administration des hôpitaux en ce qui concerne le soin des malades et l'économie. Le supérieur de l'ordre veille au maintien des statuts et de la discipline et assiste la supérieure générale par ses conseils dans toutes les affaires graves. Il décide avec elle et les deux assistantes l'admission des aspirantes, la vêture des Sœurs, leur donne en général l'habit et reçoit leurs vœux, après les années de pro-

(1) *Voy.* COLMAR.

bation. Il préside à toutes les élections, décide de toutes les plaintes. Les aspirantes sont formées dans la maison-mère, sous la direction de la supérieure générale. Les vœux ne sont pas perpétuels; ils sont simples, annuels, et ont pour but la pauvreté, la chasteté et l'obéissance. Une Sœur ne peut être renvoyée que pour violation de la règle, jamais pour de simples faiblesses.

En 1834 la Hesse électorale obtint également de Strasbourg, pour l'hôpital général de Fulde, quelques Sœurs, dont on apprécia tellement le zèle et les travaux qu'en 1835 le magistrat de la ville leur confia l'institut des Orphelins, en 1836 l'hospice des Pauvres du Saint-Esprit, en 1837 l'hôpital de Sainte-Catherine.

En 1834, Vienne obtint des Sœurs de S. Charles, Prague en 1837; Insbruck et Grätz, en 1841, reçurent des Sœurs de Munich.

Le grand-duché de Bade adopta les Sœurs de Charité en 1845, non sans une longue résistance de la part des membres de la gauche des deux Chambres. Elles furent instituées par le vénérable archevêque de Fribourg, Hermann de Vicari, le 9 février 1845; les statuts furent approuvés par le grand-duc Léopold le 13 mars (1). Leur maison-mère fut établie à Fribourg. Les statuts sont à peu de chose près analogues à ceux des Sœurs de Bavière. Les premières Sœurs qui propagèrent l'ordre vinrent également de Strasbourg; on leur confia les malades de l'hôpital de Fribourg, qui est en même temps la clinique de l'Université. Pendant six ans, l'archevêque ordonna une quête générale dans toutes les églises du grand-duché pour construire et installer la maison-mère de Fribourg. Celle-ci fut bâtie et remise aux Sœurs durant l'automne de 1852.

Le Wurtemberg avait manifesté de bonne heure le désir de posséder des Sœurs de Charité; mais le bon vouloir exprimé à cet égard échoua contre les efforts des ennemis de l'Église, qui prétextèrent, par la bouche d'un membre de la chambre des Députés, qu'on commençait modestement par les Sœurs de Charité pour finir infailliblement par les Jésuites. Cependant, secondés par leur vénérable évêque, Joseph de Lipp, les catholiques persévérèrent dans leur projet, et c'est ainsi qu'en 1852 la ville épiscopale de Rottenbourg obtint les premières Sœurs de Charité. La même année elles furent accueillies avec joie par les fidèles de la ville de Gmund, venant les unes et les autres de Strasbourg.

Il serait trop long d'entrer dans plus de détails; il suffira de dire que les Sœurs de Charité ont pénétré partout, qu'elles ont de nombreuses résidences dans l'Amérique du Nord, où leurs travaux sont d'autant plus appréciés que l'État ne fait absolument rien pour le soulagement des malheureux.

Il est inutile de faire l'apologie de cette institution ; le petit nombre de voix qui s'est élevé contre elle s'est perdu dans les suffrages unanimes que lui accordent toutes les confessions chrétiennes. Les protestants sages et expérimentés, comme Robert de Mohl, dans sa théorie de la police, déplorent que l'Église protestante ne possède pas d'associations où, comme chez les Sœurs de la Charité, les Chrétiennes pratiquent une abnégation toute surnaturelle au service de leurs frères. Les protestants, stimulés par l'exemple et les reproches de leurs coreligionnaires, ont essayé de fonder l'institution des *diaconesses*. Faute de vœux, jamais une institution de ce genre ne

(1) *Bulletin des Lois* du grand-duché de Bade, 15 mars 1845, n. VII.

pourra subsister, se recruter ni se perpétuer. Les premiers établissements de diaconesses ont été fondés à Kaiserswerth par le pasteur Fliédener, en 1836. En 1840 le pasteur Fly fonda à Londres une association dans le même but, *Protestant Sisters of Charity*.

Cf. Held, *Histoire des établissements des Sœurs de Charité de Prague*, Prague, 1823; Buss, *l'Ordre des Sœurs de Charité, leur origine, leur propagation, leurs branches, leur utilité, leur nécessité dans les temps présents*, Schæffer, 1844; Schmidt, *les Sœurs de Charité*, discours prononcé à la Société des Sciences de Berlin, 1847. — Cf. SŒURS HOSPITALIÈRES; FEMMES (*congrégations religieuses de*); ÉCOLES (*Frères et Sœurs des*); ÉLISABETH (*Sœurs de Sainte-*); DIACONESSES. FEHR.

SŒURS DE LA CHARITÉ CHRÉTIENNE. *Voyez* ÉCOLES (*Frères et Sœurs des*), t. VII, p. 90, 91, etc., et FEMMES (*congrégations religieuses de*), t. VIII, p. 422, n° 3.

SŒURS DE LA NATIVITÉ (1). Ces Sœurs, dont l'association a pour but l'éducation des jeunes filles, ont été fondées à Valence, département de la Drôme, en 1813, par l'abbé Enfantin. Après une interruption momentanée de ses travaux, la maison-mère de Valence fut réinstallée le 30 avril 1826. Elles sont, d'après l'annuaire de 1853, au nombre de 200, établies, soit, dans le diocèse, à Valence même, à Érest et Saint-Vallier; dans le diocèse d'Avignon à Orange; dans celui de Grenoble à Roussillon; dans celui de Versailles à Saint-Germain-en-Laye; dans celui de Viviers, où, comme dans les autres localités nommées, la congrégation a un pensionnat et une école d'externes gratuite.

(1) *Voir l'Almanach du Clergé de France* de 1853.

SŒURS DE LA PASSION. *Voyez* CAPUCINES, t. IV, p. 27, col. 2.

SŒURS DE LA PROVIDENCE. *Voy.* FEMMES (*congr. relig. de*), t. VIII, p. 423, n° 4, p. 424, n° 6.

SŒURS DE LA VISITATION. *Voyez* VISITATION (*Dames de la*).

SŒURS DE NAZARETH. *Voy.* AMÉRIQUE DU NORD.

SŒURS DE NOTRE-DAME. *Voyez* FEMMES (*congr. relig. de*), t. VIII, p. 422, n° 3, p. 426, n° 12.

SŒURS DE NOTRE-DAME DE LORETTE. *Voyez* FEMMES (*congr. relig. de*), t. VIII, p. 426, n° 12.

SŒURS DE SAINT-ANDRÉ OU DE LA SAINTE-CROIX. *Voyez* ÉCOLES (*Frères et Sœurs des*), t. VII, p. 92, n° 1, et FOURNET, t. IX, p. 60.

SŒURS DE SAINT-IGNACE. *Voyez* ÉCOLES (*Frères et Sœurs des*), t. VII, p. 92, n° 11.

SŒURS DE SAINT-JOSEPH. *Voyez* JOSEPH (*Sœurs de Saint-*), t. XII, p. 370.

SŒURS DES ÉCOLES CHRÉTIENNES. *Voyez* ÉCOLES (*Frères et Sœurs des*), t. VII, p. 91, n° 1, p. 92, n° 2 et 3.

SŒURS DE SION. *Voy.* SION (*congrégat. de Notre-Dame de*), t. XXII, p. 196.

SŒURS DU BON PASTEUR. *Voyez* FEMMES (*congr. relig. de*), t. VIII, p. 423, n° 5.

SŒURS DU LIBRE-ESPRIT (*Schwestriones*). *Voyez* FRÈRES ET SŒURS DU LIBRE-ESPRIT, t. IX, p. 195.

SŒURS DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS. *Voyez* FEMMES (*congr. relig. de*), t. VIII, p. 424, n° 9.

SŒURS DU SACRÉ-CŒUR DE MARIE. *Voyez* FEMMES (*congreg. relig. de*), t. VIII, n° 10.

SŒURS GRISES. *Voyez* SŒURS DE LA CHARITÉ, t. XXII, p. 273.

SŒURS NOIRES. *Voyez* ALEXIENS et ALEXIENNES, t. I, p. 157.

SOHAR (זֹהַר, *splendeur*, d'après Daniel, 12, 3) (1). C'est le nom d'un des livres les plus remarquables de la littérature judaïque. Tel que nous le possédons aujourd'hui, il renferme des explications sur tout le Pentateuque, sous différentes formes, soit sous celle d'homélies, de dialogues ou de conférences didactiques, soit sous celle de traités liés les uns aux autres. Dans beaucoup de chapitres la liaison avec les péricopes auxquelles ces explications se rattachent est très-faible et très-éloignée. Le Sohar est écrit en langue chaldaïque et renferme une foule d'idiotismes et de mots qui ne sont pas sémitiques et dont l'étymologie n'a encore pu être expliquée par personne. L'idiome du Sohar se rapproche, quant aux flexions, de l'idiome du Talmud de Jérusalem, sans se confondre avec lui. Dans toutes les éditions publiées le Sohar est divisé en trois parties, dont la première renferme les traités sur la Genèse, la seconde des traités sur l'Exode, la troisième des traités sur le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome. Il y a trois espèces d'éditions.

I. Celle de Mantoue, 1560, en 3 vol. in-4°; celles d'Amsterdam, de 1715 et de 1728, etc., in-8°, se rapportant à celle de Mantoue. On appelle cette édition, זהר קטון, *le Petit Sohar*.

II. Celle de Crémone, 1560, in-fol., Lublin, 1623. On la nomme זהר גדול, *le Grand Sohar*. C'est cette édition que cite habituellement Knorr de Rosenroth dans la *Cabbala denudata*, mais non toujours de la même manière. En effet, dans cette édition comme dans la plupart des livres hébraïques, non-seulement les pages, mais les colonnes sont numérotées, et il y a deux colonnes sur chaque côté, quatre sur chaque page. Ainsi, par exemple, Rosenroth cite *Jéthro*, 39, c'est-à-dire *Sohar, ed. Crem. Lubl.*, I, fol. 39, *col.* 154. Dans les citations hébraïques, souvent, à côté de la péricope, on indique la page sans marquer le volume.

III. Celle de Sulzbach, in-fol., 1684. Les trois parties réunies en un volume ont des numéros qui se suivent pour les pages et pour les colonnes. Elle renferme plusieurs traités, étrangers dans le principe au Sohar, qui manquent à l'édition d'Amsterdam, et de nombreuses variantes; mais son texte est beaucoup moins correct. Ses colonnes et ses pages se rapprochent souvent de l'édition de Lublin, parfois s'accordent complétement avec elle.

Le Sohar attira l'attention des philosophes chrétiens bien avant sa publication. Il fut introduit dans la littérature occidentale, à la fin du quinzième siècle, en Italie, par les Néo-Platoniciens (Pic de la Mirandole) (1), et au dix-septième siècle, en Allemagne, par l'école théosophique. Chrétien-Auguste, comte palatin du Rhin, favorisa les études du Sohar, et envoya à son cousin Frédéric Ier, électeur de Saxe, avec une lettre pleine d'éloges, un exemplaire du Sohar publié sous sa protection à Sulzbach. L'attention des théologiens chrétiens et des philosophes de tous les pays fut attirée sur cet ouvrage par la *Cabbala denudata* que Christian Knorr de Rosenroth, conseiller intime et chancelier du comte palatin, avait, il est vrai, puisée à des sources secondaires. Depuis lors, on l'a souvent cité et on en a souvent parlé, quoique rarement avec une véritable connaissance de cause. Dans les temps les plus récents Molitor a essayé de justifier spéculativement les idées du Sohar, M. Franck de l'Institut de les mettre en ordre. Ce dernier a aussi cherché à

(1) « Qui autem docti fuerint fulgebunt quasi splendor firmamenti, et qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellæ in perpetuas æternitates. »

(1) *Voy.* PIC DE LA MIRANDOLE.

démontrer l'authenticité du Sohar, en rendant compte des principaux motifs qui s'élèvent contre elle, sans qu'il ait d'ailleurs répondu par des arguments nouveaux à la critique de Landauer.

On a combattu pour et contre cette authenticité, c'est-à-dire qu'on a soutenu et nié que le Sohar était l'œuvre de Simon Ben Jochaï. S'il en était l'auteur, le Sohar serait, après les livres saints, l'ouvrage le plus ancien de la littérature judaïque. Or le Talmud n'en dit pas un mot, et en général aucun auteur n'en parle avant le treizième siècle. Le Sohar non-seulement fait allusion à la Mischna, mais à la Gémara, et il entre en polémique contre les Mahométans. Ce silence du Talmud, ces traces du moyen âge ne permettent pas de faire remonter ce livre au second siècle après Jésus-Christ. La plupart des critiques les plus graves, y compris Morin et l'auteur du ארי זהם, sont d'accord en cela.

Mais quand ce livre est-il né et comment a-t-il vu le jour? Par la fraude d'un Juif du treizième siècle, répondent les savants de la même époque, au dire de l'auteur du livre Juchasin. Ce Juif intelligent se serait nommé messire de Léon. Plus récemment Landauer, dans ses Recherches sur l'origine et l'histoire de la Cabbale (1), enrichies de notes excellentes, a parfaitement démontré qu'il est impossible que le Sohar provienne de Simon B. Jochaï, et a en même temps soutenu que l'auteur du Sohar est un aventurier espagnol, un pseudo-messie du treizième siècle, nommé Abulafia. Mais cette opinion et toutes les données du même genre sont invraisemblables. On ne peut admettre qu'un Juif du moyen âge ait écrit ce livre et l'ait attribué à Simon B. Jochaï; car, si l'auteur avait voulu tromper le public, et donner comme une œuvre du second siècle un livre rédigé au treizième, il ne serait certainement pas tombé dans les lourds anachronismes qui s'y rencontrent. On reconnaît généralement que l'auteur du livre était fort intelligent et parfaitement au courant de la littérature judaïque. Comment un homme de cette trempe aurait-il ignoré qu'il n'y avait pas encore de Gémara au temps de Simon B. Jochaï, que les Arabes ne dominaient pas en ce temps-là, que le médecin Gordon, qui professait vers 1280 à Montpellier (1), ne pouvait avoir vécu au temps des Tannaïm.

Le Sohar n'est en aucun cas l'œuvre d'un seul auteur. Il ne forme pas un ensemble un et complet. Sans doute certaines idées se retrouvent tout le long de l'ouvrage et prouvent qu'il provient d'une même école; mais il a été composé par fragments. Ainsi plusieurs passages du Pentateuque sont commentés à diverses reprises. Les homélies proprement dites sont souvent séparées les unes des autres par de longues dissertations qui traitent de matières toutes différentes. Cette composition du livre établit à elle seule qu'il s'est formé successivement, et explique certaines contradictions qui seraient sans cela incompréhensibles dans un ouvrage si remarquable, telles que les dialogues dogmatiques, qui, d'après leur forme, ont la prétention d'appartenir à l'école de Simon B. Jochaï, puis, d'un autre côté, portent des vestiges évidents du moyen âge. Les dialogues attribués positivement à Simon B. Jochaï et à ses

(1) Furst, *Gaz. litt. de l'Orient*, 1845, n. 15 sq. Les précieuses observations de Landauer sur la cabbale, depuis le douzième siècle, conserveront toujours leur valeur. Son hypercritique, niant l'existence de la cabbale au second siècle après Jésus-Christ, échoue contre le fait historique du gnosticisme.

(1) *Voir* Hamberger, *Nouvelles authentiques*, IV, p. 481, et la fin du *Sohar*.

disciples offrent, sous tous les rapports, des traces d'un âge plus reculé que les autres traités. Nous pouvons admettre d'après cela que les dialogues, où Simon et ses disciples parlent de voyages et traitent des questions spéculatives, sont de véritables produits de son école, et que ces restes de la philosophie palestinienne ont été mêlés à des écrits postérieurs et rédigés par un Juif du treizième siècle, sous l'influence du sufisme mahométan. Il est vraisemblable qu'un Juif du nord de l'Afrique, soit de Tunis, soit du Maroc, où fermentait au treizième siècle une foule d'idées cabbalistiques, rédigea les dernières parties du Sohar et compléta le tout. L'œuvre cabbalistique Al-G'afer, que Tumont, le fanatique fondateur du royaume des Mohaviades, apporta en Mauritanie, est peut-être la source des doctrines cabbalistiques postérieures du Sohar; dans tous les cas la mystérieuse science des nombres, qui fleurit en Mauritanie علی الزيرجة (1), a, d'après tout ce que nous en savons, une singulière analogie avec le système des nombres des derniers traités du Sohar. D'un autre côté, vers 1250, cette science mystérieuse des nombres était également en grand crédit au nord de l'Afrique, comme on le voit d'après le fameux حزب البحر du scheik Abulhasan Schadeli.

Il ne faut pas confondre avec ce système numérique la théorie des lettres de l'alphabet dont parlent les dialogues dogmatiques, et qui avait déjà cours, comme on le sait, parmi les anciens gnostiques.

Ces dialogues dogmatiques se distinguent aussi par leur forme des autres parties du Sohar. En s'attachant à la distinction que nous constatons ici entre ces dialogues dogmatiques et les autres chapitres de la cabbale, on constatera qu'il ne fut pas uniquement donné aux grands maîtres de la Grèce d'exposer leurs pensées philosophiques, avec le charme qu'on leur connaît, en les affranchissant des contraintes de l'école, et en se promenant sous les colonnes des portiques, au forum et dans les jardins d'Athènes; la Palestine a aussi sacrifié aux Grâces. Dans le Sohar, tantôt l'aspect d'un ciel étoilé fait naître une conférence sur la grandeur de Dieu (1); tantôt un prétendu idiot qui se trouve sur la grande route entraîne de savants rabbins à une spirituelle et profonde discussion, dans laquelle il reste vainqueur, et force ses contempteurs à s'écrier : « Celui que nous méprisions comme un tronc aride est un olivier verdoyant ! » Tantôt de pieux épanchements se mêlent avec art aux distractions d'un joyeux repas pris dans une hôtellerie (2), et la fille même de l'hôtelier domine par son bon sens les savantes et subtiles discussions des docteurs (3). Une autre fois c'est dans une verdoyante vallée longeant le lac de Génézareth que les disciples s'assemblent pour écouter les leçons de leur maître, et le rabbi Simon commence en ces termes : « Qu'il est doux l'ombrage que ces arbres répandent autour de nous ! Comme il nous convie à vous faire entendre les paroles de la doctrine (4) ! » Ailleurs deux rabbins assistant au lever du soleil sont amenés à parler du culte de cet astre, de l'idolâtrie des païens et des persécutions qu'ils firent subir à Israël (5). Ailleurs encore un petit écolier, merveilleusement sa-

(1) *Voir* Hadschi Chalfa, *Dict. bibliogr.*, éd. Flügel, III, p. 532.

(1) II, קע״א, *a*, Amst.

(2) II, קנ״ד.

(3) II, קס״ה.

(4) II, f. 127, Amst.

(5) II, קפ״ה.

gace, couvre de honte deux vieux docteurs, etc.

En persévérant à distinguer nettement les dialogues dogmatiques, dont les interlocuteurs sont nommés, des traités anonymes, remplis d'une cabbalistique artificielle, la critique du Sohar fera certainement un très-grand progrès. — Dans tous les cas, de nombreuses pièces du Sohar appartiennent à la fin des croisades et ne peuvent être appréciées si on ne connaît la période moyenne du sufisme. Le savant M. Frank, de l'Institut, a publié une analyse du Sohar (1) où il fait preuve d'une connaissance aussi approfondie de la théosophie mahométane que de la théologie judaïque. On peut se servir aussi avec fruit des ouvrages suivants :

1. *Kabbala denudata, seu doctrina Hebræorum transcendentalis et metaphysica atque theologica, translata ex Hebræo*, Christ. Knorr von Rosenroth, Sulzbaci, 1677-1684, 3 vol. in-4°, qui, à côté de beaucoup de citations des cabbalistes du seizième siècle, propres plutôt à égarer qu'à servir à l'étude du Sohar, renferme d'excellents renseignements sur le Sohar même, surtout dans le t. II, p. 1-150.

2° *Synopsis libri Sohar*, en XIX chapitres, traduits du מַרְאֶה כֹּהֵן, Wolff, *Bibl. Hebr.*, I, p. 715.

3° Joël, rabbin à Schversenz, *Philosophie religieuse du Sohar et ses rapports avec la théologie judaïque en général, et des éclaircissements critiques sur la Kabbale de M. Frank*, Leipzig, 1849.

Cf. Cabbale, Judaïsme, Simon Ben Jochaï. Haneberg.

SOISSONS (diocèse de), *Suessiones*. Il embrasse l'ancien diocèse de Laon (*Laudunum*), qui remonte au cinquième siècle, et le département actuel de l'Aisne. Au treizième siècle Laon était une des villes les plus importantes de France. Il s'y tint deux conciles provinciaux, en 1146 et 1231. Les évêques de Laon étaient ducs et pairs de France; ils avaient le privilége, au sacre des rois, de porter la sainte ampoule. La cathédrale de Laon est du douzième siècle et fort intéressante.

Le ressort de l'antique ville de Soissons était, au temps des Romains, habité par les *Noviodunі*. Les Franks de Clovis l'arrachèrent aux Romains à la suite de la victoire qu'ils remportèrent près de Soissons contre Siagrius.

Après Clovis Soissons devint et demeura une résidence royale jusqu'à la fin du dixième siècle. La province fut ensuite régie par des comtes et des ducs, jusqu'à ce qu'elle fut définitivement réunie à la couronne de France. Au temps de la réforme elle eut beaucoup à souffrir des guerres civiles. Les huguenots prirent et ravagèrent Soissons en 1567.

La fondation du diocèse de Soissons remonte au troisième siècle. Il compte 96 évêques jusqu'à ce jour; l'évêque est suffragant de Reims. Le chapitre est composé de 8 chanoines et de 2 vicaires généraux. Le diocèse est divisé en 2 archidiaconés, Soissons et Laon; 5 archiprêtrés : Soissons, Château-Thierry, Laon, Vervins et Saint-Quentin, et 37 décanats. Le grand séminaire est dirigé par des prêtres du diocèse; il y a deux colléges épiscopaux, l'un à Laon, l'autre à Liesse. La population est de 558,000 âmes. Le diocèse renferme 8 paroisses de première classe, 30 de seconde, 517 succursales et 47 chapelles. Les congrégations religieuses établies dans ce diocèse sont : les Frères des Écoles, les Augustines, les Sœurs de Saint-Thomas de Villeneuve, de l'En-

(1) *La Kabbale ou la Philosophie religieuse chez les Hébreux*, Paris, 1843.

fant Jésus, de Notre-Dame de Bon Secours, de la Présentation, de Saint-Vincent de Paul, de la Providence, de la Sainte-Croix, de Saint-Maur, de Notre-Dame de Saint-Erme, de Sainte-Thérèse, de la Sainte-Famille, de la Sagesse, de l'Espérance, des Écoles chrétiennes, des Bernardines, etc., etc. La cathédrale de Soissons est un beau monument d'architecture gothique.

Synodes. — I. 744, le 3 mars, un synode, réuni par les ordres de Pépin, est présidé par S. Boniface, archevêque de Mayence. Dix canons sont décrétés : le premier confirme le concile de Nicée et les suivants ; les autres rappellent les prescriptions arrêtées dans les synodes de l'empire de Charlemagne. Le dernier menace tout violateur des canons de la justice des princes, des évêques et des comtes. On pourvoit les diocèses de pasteurs légitimes, et Reims et Sens sont reconnus provinces métropolitaines.

II. 835, le 26 avril. Il compte 26 évêques de cinq provinces ; Charles le Chauve y assiste. Le sacre de Hincmar est déclaré canonique ; les ordinations faites par Ebbon, depuis sa déposition, sont proclamées nulles, ainsi que celles de l'évêque Haldouin. Les Pères prient le roi de faire exécuter leurs décisions ; en effet le roi promulgue un capitulaire, en 12 articles, où il ordonne, entre autres, aux comtes et aux fonctionnaires publics d'accompagner les évêques dans leurs tournées, pour obliger à la pénitence et à la satisfaction ceux qui résisteront aux sentences de l'Église, c'est-à-dire à l'excommunication.

III et IV. 861 et 862, sous la présidence, l'un de Rothad, évêque de Soissons, l'autre de l'archevêque Hincmar. On ne connaît pas les décrets de ces deux assemblées.

V. 866. 35 évêques s'y réunissent d'après les ordres du Pape et restituent par indulgence dans leur dignité les ecclésiastiques ordonnés par Ebbon et déposés à Soissons en 853 (1).

VI. 941. Réuni, d'après les ordres de Hugues, comte de Paris, pour régler les affaires du diocèse de Reims. Antald est éloigné, Hugues est proclamé archevêque.

VII. 1121. L'évêque Godefroi d'Amiens étant entré dans un couvent de Chartreux, les Pères du concile lui envoient des députés pour ramener le prélat à son siége, ce qui eut lieu.

VIII. 1121. Sous la présidence du légat Conon, évêque de Préneste, on oblige Abélard à brûler son livre sur la Trinité et à lire devant le concile le Symbole de S. Athanase. Abélard obéit en soupirant. On lui assigne pour séjour l'abbaye de Saint-Médard.

IX. 1201. Tenu en présence de Philippe-Auguste, au sujet de son mariage avec Ingeburge. Le concile ne décide rien. On amène la reine à Étampes, où elle reçoit des lettres de condoléance du Pape.

X. 1455. Sous Jean Juvénal des Ursins, archevêque de Reims, on adopte le décret du concile de Bâle relatif à l'ordonnance du culte et on rend quelques autres décisions.

GUERBER.

SOIXANTE-DIX SEMAINES DE DANIEL. *Voyez* JÉSUS-CHRIST.

SOLENNIS, *évêque. Voyez* FRANKS.

SOLEURE. *Voyez* SUISSE.

SOLITUDE (FILLES DE LA). Leur but, comme le nom l'indique, est de donner aux femmes la possibilité de se retirer de temps à autre des agitations du monde, afin de reposer leur âme et de l'empêcher de devenir une terre aride et stérile.

Ce fut en 1821 qu'un prêtre, nommé Charles, institua les Filles de la Solitude à Montrouge, près de Paris. De

(1) Hincm., *Opusc.*

là la nouvelle congrégation se répandit dans le diocèse d'Arras et fonda une maison à Boulogne.

Il existe dans le diocèse d'Angers une autre congrégation de Filles de la Solitude, fondée en 1826 par M. Montault des Iles; elle est connue aussi sous le nom de Société de Marie; elle donne gratuitement l'enseignement aux enfants pauvres, possède des pensionnats et reçoit des dames qui désirent faire des retraites. Elle a des maisons à Cholet, Saumur, Redon, dans le diocèse de Rennes et dans celui de Poitiers.

Enfin le diocèse de Nantes possède une société de Sœurs de la Solitude, établie à Nantes même et à Pont-Château, et dont l'origine appartient à Quimperlé. On trouve encore le nom de Sœurs de la Solitude, dans l'Annuaire du Clergé de France, à Aix et à Lambesc; à Bugles, dans le diocèse de Bordeaux; à Dôle, dans celui de Saint-Claude; à Cuers, dans celui de Fréjus; à Marseille et à Saint-Barnabé, dans le même diocèse; enfin, à Vannes.

SOLLICITATION. On entend par là le crime dont se rend coupable un prêtre en attirant une pénitente à l'inconduite pendant, immédiatement avant ou après la confession sacramentelle, soit dans le confessionnal même, soit ailleurs, sous prétexte d'entendre à confesse, que le prêtre soit d'ailleurs approuvé *pro cura* ou non; que ce soit pour lui ou pour un autre, laïque ou prêtre, homme ou femme; que ce soit par lettre, de vive voix ou de fait, ou qu'il ait seulement négligé d'engager la personne qui lui découvre une pareille sollicitation à dénoncer le crime à qui de droit.

Ce crime est puni, quels que soient la dignité, la fonction, les droits, privilèges et exemptions du prêtre, suivant les circonstances plus ou moins aggravantes, de la suspension, de la perte du droit d'élire et d'être élu, de la déposition; et, si c'est un religieux, du bannissement, des galères, de la prison perpétuelle de la dégradation, de l'abandon au bras séculier.

En revanche celui qui, ecclésiastique ou laïque, accuse faussement un prêtre d'un tel crime, ne peut être absous, sauf à l'article de la mort, que par une sentence du Pape : Gregor. XI, *Constit. Universi Dominici*, du 30 août 1622; Bened. XIV, *Constit. Sacramentum Pœnitentiæ*, du 1er juin 1741; ejusd. *Constit. Apostolici muneris*, du 8 février 1745.

Cf. EXCÈS, CAS RÉSERVÉS.

PERMANÉDER.

SOLMISATION. *Voyez* GUI D'AREZZO et MUSIQUE.

SOMASQUES (*Clerici regulares S. Majoli Papiæ congregationis Somaschæ*). Au milieu des pertes nombreuses qui affligèrent la Catholicité au seizième siècle, à la suite de la grande apostasie de cette époque, l'Église fut consolée par la création d'un grand nombre d'ordres nouveaux, dévoués à son service et consacrés à l'éducation de ses enfants. Telle fut la congrégation des Somasques ou des Clercs réguliers, fondée par *Jérôme* ÆMILIEN. Jérôme naquit, en 1481, à Venise, d'une famille sénatoriale. Après avoir terminé ses humanités il prit du service, contre le gré de son père, au moment où la république déclarait la guerre à la France, et fit preuve de tant de courage et d'habileté qu'à la fin de la campagne le sénat lui confia un grade élevé dans la garnison de Castelnuovo, au moment où la république entrait en hostilités avec la ligue de Cambrai.

Le commandant de Castelnuovo ayant pris la fuite, Æmilien le remplaça et défendit énergiquement son poste. Il fut toutefois obligé de se rendre et jeté dans un sombre cachot. Là un rayon de la grâce divine l'illumina, et, dès

lors, regrettant sa vie passée et pleurant ses péchés, il promit de mener une conduite exemplaire si Dieu le délivrait de sa captivité. Il y échappa en effet, quelques-uns disent par miracle, et obtint en récompense de sa bravoure, à la paix, la dignité de podestat et les revenus du fort qu'il avait commandé, pour 30 années. La mort d'un frère aîné lui fit bientôt abandonner cette charge pour gérer la tutelle de son neveu; mais il ne perdit pas la mémoire du vœu qu'il avait formé dans sa prison et partagea sa vie entre la prière, les œuvres de pénitence et de charité. Il aimait à visiter les hôpitaux et la demeure des pauvres, portant partout le secours de sa parole et de sa bourse. Sa charité se manifesta surtout durant la famine et les épidémies qui désolèrent l'Italie en 1528; il fut au moment d'être victime de son dévouement. Toutefois il recouvra la santé et recommença à vivre d'une manière plus austère encore. Touché du sort des orphelins, il loua une maison et y admit autant d'enfants qu'elle en put contenir; il leur servit de père et de maître. En 1531 il obtint de la ville de Vérone la fondation d'une maison du même genre, et peu après il réussit également à Brescia et à Bergame. Enfin il fonda à Venise deux établissements pour des orphelins de l'un et de l'autre sexe, et, afin de prendre le mal à sa racine, il créa un refuge pour les femmes repenties. Jusqu'alors Æmilien n'avait été secondé dans ses travaux que par des laïques; peu à peu quelques prêtres zélés s'unirent à lui, après avoir distribué leur fortune aux pauvres, et ainsi fut insensiblement créée une association d'hommes dévoués au service du prochain. Dans une de leurs réunions ils délibérèrent sur le choix de l'établissement qui serait considéré comme la maison-mère; aucun de ceux qui existaient ne parut avoir les conditions requises pour des sujets qu'on pensait devoir être formés dans la solitude. Ils décidèrent en conséquence qu'ils fonderaient une maison nouvelle à *Somasco*, situé entre Milan et Bergame, et que ce serait la pépinière de la société. Ce fut là qu'Æmilien rédigea les premières règles de la congrégation. La pauvreté dans les vêtements, dans le logement et la nourriture, le silence, la discipline furent les points principaux de sa règle. Une partie de la nuit était consacrée à la prière; le jour était destiné à de saintes conférences, au travail manuel, à l'enseignement des pauvres.

Æmilien, après avoir établi de nouvelles maisons à Pavie et à Milan, se retira dans la solitude de Somasco, où il mourut, universellement regretté, le 8 février 1537, à l'âge de cinquante-six ans.

Sa fondation devint une des principales consolations du règne du Pape Clément VII (1). Le successeur d'Æmilien, *Angelo-Marc Gambarana*, obtint du Pape Paul III, en 1540, l'approbation de la congrégation, approbation qui fut renouvelée en 1563 par Pie IV et à laquelle s'ajoutèrent de nombreux priviléges. Pie V l'érigea, en 1568, en un ordre de clercs réguliers, sous la règle de S. Augustin. Paul V lui accorda les priviléges des ordres mendiants, l'exempta de la juridiction des évêques, confirma l'élection de Gambarana comme général, et appela la société l'*ordre des Clercs réguliers de Saint-Majol*, du nom de l'église que S. Charles Borromée lui avait concédée à Pavie.

De 1546 à 1555 les Somasques furent unis aux Théatins (2), et vers 1614 ils s'associèrent pendant quelque temps aux Pères de la Doctrine chrétienne en

(1) *Voy.* Clément VII.
(2) *Voy.* Théatins.

France. Le Pape Alexandre VII distribua l'ordre en trois provinces, celle de Lombardie, celle de Venise et celle de Rome. Il s'y ajouta une quatrième province, qui fut celle de France. Chacune d'elles devait avoir un noviciat spécial. L'ordre créa ou dirigea une foule de colléges, entre autres celui que leur donna le Pape Clément VIII, à Rome; il fut appelé *Clementinum*, destiné à la jeunesse noble et devint le plus célèbre. Dans beaucoup d'endroits les Somasques associèrent à leurs colléges d'excellents hôpitaux. L'enseignement auquel ils se consacrèrent rendit nécessaires diverses modifications des règles. Le procureur général de l'ordre, Antoine Palinus, les réunit, et le Pape Urbain VIII les approuva. On trouve toutes ces constitutions dans Holsténius, *Cod. Regul. mon.*, t. III, p. 199-292. Les moindres détails y sont prévus et réglés. La maison principale des Somasques se trouve actuellement à Rome. La fidélité de l'ordre le préserva de la nécessité des réformes. Le costume est celui des clercs réguliers ordinaires.

Cf. Hélyot, *Ordres chev. et mon.*, t. IV, p. 263; Henrion-Fehr, *Ordres monast.*, t. II, p. 14.

FEHR.

SOMME, *summa*. Aujourd'hui on comprend sous le nom de somme, *summa*, un abrégé scientifique dans lequel on expose les principes fondamentaux d'une science et ses principales applications (1). Cette définition est insuffisante quand il s'agit de la théologie scolastique, et spécialement de la théologie de S. Thomas d'Aquin.

Dans ce cas la somme est une exposition commode et utile aux commençants de la dogmatique et de la morale chrétiennes, dans leur ensemble, leur ordre et leur méthode.

(1) Piérer, *Lexique*, t. XXX, p. 256.

A l'époque de la théologie scolastique le maître devait résumer dans une somme, suivant l'ordre des matières, ce qui se trouvait avoir été enseigné en des temps divers et par des docteurs différents, ce qui était par conséquent disséminé dans beaucoup de livres; il devait présenter d'une manière systématique, dans leur ensemble et leur unité, toutes les questions de dogme ou de morale résolues ou insuffisamment traitées dans les saints Pères et d'autres auteurs ayant parlé des mêmes sujets *ex professo*.

Il ne résulte pas de cette idée d'une somme qu'il faut que les matières soient restreintes aux limites de ce que nous appelons aujourd'hui un *Compendium*. La brièveté n'était qu'une qualité secondaire; l'important était d'exposer la matière clairement, complétement, d'après une méthode facile, dans un ordre systématique, en ne négligeant aucune distinction, aucun détail. C'est ce dont on a la preuve complète dans l'ordonnance de la Somme de S. Thomas. Le titre seul de cet ouvrage extraordinaire en fait comprendre l'étendue, la nature, le but; il est conçu en ces termes : *S. Thomæ Aquinatis Summa totius Theologiæ, in qua quicquid in universis bibliis continetur obscuri, quicquid in veterum Patrum (ab ipso nascentis Ecclesiæ initio) monumentis est doctrinæ notabilis, quicquid denique vel olim vocatum est, vel hodie vocatur ab hæreticis in controversiam, id totum, vel certe maxima ex parte, ut erudite et pie, ita fideliter atque* DILUCIDE, *per* QUÆSTIONES *et* RESPONSIONES *explicatur*.

C'est ce que le prologue de la Somme de S. Thomas reproduit clairement quand il dit : *Quia catholicæ veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire (secundum illud*

Apostoli 1 ad Corinth., 3 : *Tanquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam*), *propositum nostræ intentionis in hoc opere est ea quæ ad Christianam religionem pertinent eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios in his quæ a diversis conscripta sunt plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quæ sunt necessaria, talibus ad sciendum, non traduntur* SECUNDUM ORDINEM DISCIPLINÆ, *sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi; partim quidem quia eorum frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. Hæc igitur et alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quæ ad sacram doctrinam pertinent* BREVITER AC DILUCIDE PROSEQUI, SECUNDUM QUOD MATERIA PATIETUR.

Ainsi, d'après S. Thomas, ceux qui commencent les études théologiques ont à lutter contre de nombreux obstacles, parce qu'on les surcharge de choses inutiles et qu'on ne leur expose pas ce qui est nécessaire suivant une méthode régulière. Ce qui caractérise une somme, c'est l'ordre et l'ensemble avec lesquels le dogme et la morale sont exposés, la liaison harmonique de toutes les parties semblables. Telle est l'opinion d'un éditeur de la Somme de S. Thomas, le théologien néerlandais *Augustin. Hunnæus, Antverpiæ, ex off. Christoph. Plantini*, *MDLXIX*. Il expose nettement le but d'une somme théologique dans son épître dédicatoire au Pape Pie V. Il y rappelle à Sa Sainteté que les principaux moyens pour faciliter l'étude de la théologie sont : *Ea compendiorum seu summarum genera, quibus illa quæ a variis scriptoribus diffuse et sparse dicta sunt, in unum locum colliguntur, et, apto convenientique inter se digesta ordine, in unum quasi corpus rediguntur. Nam hac ratione et singula rectius intelligi queunt* (*quod res cognatæ inter se collatæ et sub unum adductæ aspectum se mutuo illustrent*), *et universa doctrina, tum propter partium inter se aptam connexionem, tum propter brevitatis et ordinis commoditatem, facilius et mente et memoria comprehenditur.*

C'est S. Thomas d'Aquin qui occupe certainement le premier rang parmi les créateurs d'une méthode lucide; car ce saint docteur a exposé dans sa Somme, d'une manière magistrale, tout ce que la théologie apprend à croire, à faire, à omettre, à désirer, à espérer. *Hæc omnia*, dit Hunnæus, *particulatim ante atque sparse, tum a sacris scriptoribus, tum a theologis postea secutis tractata, in eo volumine, quod Summam theologiæ inscripsit, ita* COPIOSE, *ita* PLANE, *ita* DISTINCTE, *ita* GRAVITER, ET, PRO RERUM MULTITUDINE, *ita* BREVITER *persecutus est sanctus Thomas, ut hoc unum volumen theologiæ studiosis loco magnæ et variis libris instructæ bibliothecæ ac thesauri cujusdam theologici esse possit.*

DÜX.

SOMMELIER. Originairement le supérieur d'un monastère, chargé de toute la direction, administrait personnellement les biens temporels de la communauté (1).

Mais, les obligations matérielles de leur charge s'étant tellement multipliées qu'ils ne pouvaient plus s'occuper de

(1) C. 9, c. 18, quæst. 2.

soins spirituels plus graves et plus importants, les abbés se déchargèrent peu à peu de l'administration temporelle en la confiant à des membres de leur congrégation qu'ils choisirent à cette fin.

Ces nouveaux fonctionnaires, nommés *cellerarii* ou *cellarii* (1), *provisores*, *procuratores*, furent chargés de l'administration de tous les biens du monastère; ils eurent la surveillance du mobilier de l'église, celle des pauvres, des malades, des étrangers, et procurèrent au couvent les provisions nécessaires, qu'ils mettaient à la disposition des membres de la communauté. Cette institution se trouve déjà dans la règle de saint Benoît, qui porte, chap. 31 : *Eligatur de congregatione sapiens, maturus moribus, sobrius, non multum edax, non elatus, non turbulentus, non injuriosus, non tardus, non prodigus, sed timens Deum, qui omni congregationi sit sicut pater; curam gerat de omnibus.*

Quant à la position hiérarchique du cellerier, il faisait partie des dignitaires du couvent, mais il était en tout subordonné à l'abbé et n'était que son mandataire; la règle dit : *Sine jussione abbatis nihil faciat, quæ jubentur custodiat.*

Telle fut la position originaire du cellerier; mais elle se modifia par la suite, et l'étendue de ses obligations et de ses droits varia suivant les besoins des temps et des lieux. En général il arriva que la fonction très-étendue d'abord se partagea en diverses branches, et qu'ainsi naquirent les fonctions d'hospitalier, d'infirmier, de trésorier et d'économe, *hospitalarii, xenodochii, infirmarii, thesaurarii, œconomi.* La fonction du cellerier, *cellarius*, se restreignit aux soins des subsistances de la communauté, à la surveillance de la cuisine et de la cave, à l'acquisition, à la conservation et à la préparation de ce qui était nécessaire à la vie journalière de la communauté et à la surveillance du personnel. Ces obligations particulières formèrent peu à peu la fonction du *sommelier* et du *cuisinier*, dans le sens ordinaire du mot. Cependant il était prescrit, vu l'importance de la fonction, qu'elle fût toujours remplie par un religieux du couvent, et elle fut très-rarement confiée à un laïque.

La même charge, avec les mêmes obligations et le même nom, se trouvait dans les maisons canoniales. Chrodegang les avait prises dans la règle de saint Benoît et insérées dans sa *Regula canonicorum*. Le chapitre XI de cette règle décrit les qualités et les obligations du cellerier (1).

Cf. Thomassin, *V. et N. E. D.*, P. 1, 4, III, c. 66, n° 11, et 67, n° 1; Van Espen, *F. E.*, P. 1, tit. XXXI, c. 5.

SOMMIER (Jean-Claude), historien et poëte, né le 22 juillet 1661 à Vauvillars, dans le comté de Bourgogne, où son père exerçait une fonction publique, fit ses études à Besançon, devint docteur en théologie et en droit, puis curé de Gyrancourt et de Champs, en 1696.

Il obtint la faveur de Léopold, duc de Lorraine, qui l'employa dans diverses missions en Allemagne, en Italie, à Paris, et l'envoya trois fois à Rome, où Innocent XIII le nomma camérier secret, et Benoît XIII archevêque de Césarée et assistant du trône pontifical. A son dernier retour de Rome il fut élu prieur de la collégiale de Saint-Dié et abbé de Sainte-Croix de Bouzonville. Il mourut à Saint-Dié le 5 octobre 1737. Voici la liste de ses ouvrages : *Orgia Alicapellana*, en vers latins et français; *Panégyrique de*

(1) *Voy.* Cellerier, t. IV.

(1) Harzheim, *Conc. Germ.*, t. I, p. 101.

Charles V, duc de Lorraine; Éloge funèbre de madame Charlotte-Élisabeth-Gabrielle de Lorraine, abbesse de Remiremont; Histoire dogmatique de la Religion, ou la religion prouvée par l'autorité divine et humaine et par les lumières de la raison, in-4°, 4 vol.; *Histoire dogmatique du Saint-Siége*, 6 vol. in-8°; *Histoire de l'église de Saint-Dié;* ce dernier ouvrage n'a été que complété et publié par Sommier, car l'auteur véritable était le grand-prieur de Saint-Dié, François de Riguet; *Lettres à M. de Begon, évêque et comte de Toul; Statuts publiés au synode de Saint-Dié*, 1731; *Apologie de l'Histoire de l'église de Saint-Dié*, contre Nicolas Brouilliey, qui avait publié une *Défense de l'église de Toul.*

Cf. Jöcher, *Lex. des Sav.*, t. IV.

SONNETTES (*tintinnabula*), instruments sonores dont on se sert pour avertir les fidèles pendant la messe ou la procession du Saint-Sacrement. On ne peut pas déterminer le moment où s'est établi l'usage de ces instruments dans le culte. Dans Gavantus *tintinnabulum* est synonyme de *campanula parva.*

Comme ce n'est guère que depuis le douzième siècle qu'on sonne durant la messe, et comme les processions du Saint-Sacrement sont d'une origine encore plus récente, il est hors de doute que l'usage des sonnettes dans les églises ne remonte pas plus haut. C'est ce que confirme le témoignage de l'histoire; car on ne trouve que dans quelques manuscrits du Pontifical qui ne sont pas très-anciens (1) la prescription d'après laquelle, dans l'ordination du portier, celui-ci est tenu de sonner la cloche et le *cymbalum.* Il existe, il est vrai, des témoignages plus anciens qui parlent des sonnettes, *tintinnabula*, en usage dans l'église (ainsi, par exemple, l'évêque de Rouen, S. Ouen, au septième siècle, en parle dans sa biographie de S. Éloi); mais il se pourrait que *tintinnabulum* fût, dans ces endroits, synonyme de cloche. Le cardinal Bona est de cette opinion (*de Reb. lit.*, l. I, c. 22, n. 6).

SONNEUR (*campanarius*), nom du serviteur de l'église qui sonne les cloches. En général les bedeaux et les sacristains sont les sonneurs. Au moyen âge c'étaient, au moins dans beaucoup d'endroits, des prêtres ou des clercs qui étaient chargés de ce soin (1). C'est de là que semble provenir l'usage de dire au candidat qui est ordonné portier, en lui conférant cet ordre : *Ostiarium oportet percutere... campanum*, et de lui faire sonner quelques coups.

SONNITES. On sait que les sectateurs de l'islam se divisent en beaucoup de sectes. La secte dominante, c'est-à-dire celle qui, sous les califes ommiades et abbassides (2), comme sous les sultans turcs, a eu la puissance suprême entre les mains, et qui compte parmi ses adhérents l'immense majorité des islamites, s'est elle-même désignée sous le nom de communauté *universelle* et *normale*, أهل السنة والجماعة.. *Sonna* veut dire normé, et de là le nom de *sonnite.* Nous comprendrons le sens et la portée de cette dénomination d'après les explications authentiques que les sonnites donnent de leur symbole religieux.

Un docteur considéré, l'hanefit Abu Fadhl Albochari († 573 = 1177), s'exprime comme il suit dans son esquisse de la foi et de la morale.

(1) *Pontif. Salisburg.*, ann. 700; *Pontif. Camerac.*, ann. 600, ap. Marten.

(1) Amalar., *de Eccl. off.*, l. III, c. 1. *Capit. reg. Franc.*, I, 6, c. 168.

(2) *Voy.* OMMIADES, ABBASSIDES.

شرعة الاسلام, dont le manuscrit se trouve dans la collection de Rehmsè, *Cod.*, 30 et 79 : « La sonna est telle par sa nature qu'il faut renoncer à toute recherche et à toute discussion sur la tradition, dès que l'origine en est certaine et le texte arrêté. » « Le sonnite tient à ce qu'enseigne le Coran, à ce qu'expose la tradition, il ne dispute pas dans les choses de religion en s'appuyant sur des motifs de raison ; il suit la loi traditionnelle dans ses opinions, ses actions et ses décisions, à moins que les motifs de raison qu'il a ne s'accordent avec les dispositions du Coran et de la Sonna. La raison seule ne suffit jamais pour qu'on en déduise des conséquences obligatoires. »

Il est vrai que cette exclusion de la spéculation n'est pas admise généralement dans ce sens strict et absolu (1). Au contraire c'est la scolastique de l'école d'Aschari (2) qui est la base de la dogmatique sonnite (3). Cependant c'est toujours un des principes des sonnites que la règle de la foi est la révélation de Mahomet, telle que la donne l'histoire, que l'ont élaborée et systématisée les quatre écoles reconnues (4) et que l'a transmise et conservée la tradition.

Les sectes rationalistes, comme les Motasalen (5), s'écartent de ce principe. Ils sont, en tant que *novateurs*, لهر البدعة, les adversaires des sonnites, car ils nient nettement la règle de foi positive.

(1) Abu-Fadhl pense même que le premier qui appliqua le syllogisme dans les choses de religion fut le diable, ان اول من قاس ابليس. *Cod. Rehm.*, 30, f. 5, *b*.

(2) *Voy.* Islam.

(3) *Voir*, entre autres, D. Philippe Wolff, *les Druses*, Leipzig, 1845, p. 37 sq. Les sectateurs du système fondé par Aschari se nomment اجماعة.

(4) *Voy.* Islam.

(5) *Ibid.*

Cette négation est également le partage des Schiites (1), c'est-à-dire des Ismaélites, des Balamites, etc., quoiqu'ils enveloppent leur liberté de penser des formes habituelles du dogme. Les schiites modérés, notamment ceux qui dominèrent en Égypte sous les califes fatimites, aux dixième et onzième siècles, et qui dominent en Perse depuis le seizième, admettent le Coran et la tradition comme bases de leur croyance, mais ils ne s'entendent pas avec les sonnites sur la teneur et l'extension des doctrines et des usages qui ont été déduits de ces deux sources. Par suite de ce dissentiment d'une part, d'autre part de la durée et de l'importance numérique de leurs partisans, ils forment le parti habituellement opposé aux sonnites. Les doctrines et les pratiques principales de la Sonna ont été exposées dans l'article Islam ; ce qui s'en écarte se trouve dans l'article Schiites.

Cf. Aischa, Ali, Ansar, Compagnons de Mahomet, Coran, Mahomet.

SOPHIE (Sainte).

I. Les Grecs, aussi bien que les Latins, honorent trois jeunes sœurs, vierges et martyres, *Fides*, *Spes*, *Charitas*, et leur mère *Sophia* ou *Sapientia*. Les Bollandistes en parlent à la date du 1er août, et remarquent au commencement du commentaire critique : *In eo numero sunt sanctæ hic in titulo propositæ, quantumvis illustres, ut, præter martyrium receptissimumque adeo in Ecclesia cultum, de ipsis nihil quidquam in tam variis earum legendis traditum sit, quod attentum eruditumque lectorem non remoretur*, etc.

Dans les martyrologes occidentaux du neuvième siècle on trouve déjà ces

(1) *Voy.* Schiites.

quatre saintes; ainsi on lit dans Usuard, au 1er août : *Item Romæ passio S. V. Spei, Fidei et Charitatis, et matris earum Sapientiæ, quæ sub Adriano principe martyrii coronam adeptæ sunt;* — dans Notker : *In Nicomedia passio S. Virginum Pistis, Elpis, Agapis, quæ Latine Fides, Spes, Charitas dicuntur, et matris earum Sophiæ, quæ Sapientia interpretatur, et aliarum multarum.*

Cette Sophie, mère des trois sœurs, Fides, Spes et Charitas, se trouve dans le Martyrologe romain, au 30 septembre.

II. On distingue de cette sainte une autre martyre, du nom de Sophie, qui est inscrite par les Bollandistes, avec sa compagne de souffrances, *Irène*, parmi les saintes des martyrologes grecs et latins, en date du 18 septembre. On n'a aucun détail sur elle.

III. Le culte d'une troisième Sophie, vierge et martyre, est célébré dans le diocèse de Fermo, en Italie, et d'autres diocèses italiens, le 30 avril, et ce nom se trouve à la même date dans le Martyrologe romain.

Cf. Boll., *ad* 30 *april.*

Schrödl.

SOPHIE (Église de Sainte-), *à Constantinople.* L'église que Constantin le Grand bâtit à Constantinople en l'honneur de la Sagesse divine ou de Ste Sophie avait déjà été incendiée deux fois lorsque l'empereur Justinien résolut de la reconstruire, plus vaste et plus magnifique qu'elle n'avait été. L'architecte Anthénius en fit le plan et dirigea les 10,000 ouvriers qui furent employés à la bâtir. L'empereur lui-même en surveilla la prompte exécution et encouragea l'ardeur des travailleurs. Au bout de près de sept ans le nouveau temple fut achevé, le patriarche le consacra, et Justinien, dit-on, s'écria, au milieu de la solennité : « Gloire à Dieu, qui m'a permis d'achever une pareille œuvre et de vaincre Salomon ! »

Vingt ans après, un tremblement de terre renversa le côté oriental de la coupole; Justinien la répara, et, la 36e année de son règne, il célébra la seconde dédicace d'un temple qui est encore aujourd'hui un monument de sa gloire.

La coupole est éclairée par vingt-quatre ouvertures; la voûte est dorée et ornée, au-dessus des vingt-quatre fenêtres, de mosaïques et de quatre figures colossales qui représentent des séraphins. Outre la grande coupole il y a deux demi-coupoles et six coupoles plus petites. Le plan géométrique du bâtiment est une croix grecque dessinée dans un quadrilatère, dont l'extrémité, d'orient en occident, forme une ellipse. L'intérieur a une largeur de 75 mètres du nord au sud et une longueur d'environ 85 mètres de l'est à l'ouest, jusqu'aux neuf portes en bronze ornées de bas-reliefs qui s'ouvrent sur un portique, et de là sur une cour extérieure où se tenaient les pénitents. La toiture est en ardoises, mais l'intérieur est revêtu de marbres d'espèces, de couleurs et de nuances variées; le pavé est en mosaïque de porphyre et de vert antique; une double rangée de galeries et cent colonnes (dont huit en porphyre, provenant du temple du Soleil, bâti par Aurélien, et huit autres de jaspe vert, provenant du temple de Diane, à Éphèse) augmentent l'impression magique de l'ensemble. Au delà des piliers du nord et du sud une balustrade séparait la nef du chœur, aux deux côtés duquel s'élevaient les trônes de l'empereur et du patriarche. L'espace s'étendant de la balustrade aux pieds de l'autel était occupé par le clergé et les chantres. L'autel était placé à l'extrémité orientale, formant une espèce d'hémicycle, et ce sanctuaire communiquait par

différentes portes avec la sacristie, le baptistère et d'autres bâtiments de service. Les murs étaient couverts de mosaïques représentant le Christ et les saints; la balustrade du chœur était en bronze doré, ainsi que les chapiteaux des colonnes, les portes et les galeries. Le sanctuaire renfermait plus de 40,000 livres pesant d'argent; les vases sacrés et les vêtements sacerdotaux étaient de l'or le plus pur, garnis des pierres les plus précieuses.

Ce temple magnifique fut, à la suite de la prise de Constantinople par les Turcs, transformé en une mosquée.

Cf. Gibbon, *Hist.*; VII et XII; Procope, *de Dif.* Justin, et l'article CONSTANTINOPLE.

SCHRÖDL.

SOPHONIE, צְפַנְיָה, **LXX**, Σοφονίας, que les Allemands appellent, d'après l'hébreu, *Zéphania*, est le neuvième dans la série des petits prophètes. D'après l'inscription de son livre il est fils de Chusi, fils de Godolias, fils d'Amarias, fils d'Ézéchias. Son histoire est peu connue; à en juger d'après les chapitres 1, 4; 3, 1, il séjournait habituellement à Jérusalem. Quelques exégètes, et en dernier lieu Strauss (1), tiennent l'aïeul de ce prophète, Ézéchias, pour le roi de Juda de ce nom et considèrent par conséquent Sophonie comme issu de sang royal. Mais le nom d'Ézéchias n'est pas, dans le texte, suivi des mots *roi de Juda*, et les livres de l'Ancien Testament ne font pas mention d'un fils d'Ézéchias du nom d'Amarias. D'après l'écrit *de Vitis prophetarum* (2), attribué à S. Épiphane, Sophonie aurait été de la tribu de Siméon et aurait connu d'avance, par une révélation divine, le moment de sa mort, ἀπέθανεν δ' ἐν ἀποκαλύψει Κυρίου.

(1) *Vaticinia Zephaniæ*, etc., Berol., 1843, p. VII.

(2) C. 19.

Son activité prophétique, d'après l'inscription de son livre, s'exerça sous le règne de Josias, roi de Juda. Ce roi avait, dès l'âge de huit ans, succédé à son père Amon (1), et par conséquent était, selon toute vraisemblance, demeuré quelques années en tutelle. Dans la douzième année de son règne il résolut d'abolir le culte qui avait prédominé sous ses deux prédécesseurs; il renversa les autels de Baal, les colonnes du Soleil, la statue d'Astarté et des autres idoles, et brûla les ossements des prêtres du Soleil sur les autels de leurs faux dieux, non-seulement dans Jérusalem et dans Juda, mais dans toute l'étendue de l'ancien royaume d'Israël (2).

Durant la dix-huitième année de son règne il entreprit une réforme générale du culte conforme aux prescriptions de la loi mosaïque, et inaugura la restauration du culte légal par une fête magnifique celébrée à Pâques, à laquelle prirent part des habitants du royaume d'Israël (3).

On se demande si l'activité prophétique de Sophonie tomba dans la première de ces trois parties du règne de Josias, dans la seconde ou dans la troisième. On s'est souvent prononcé dans ce dernier sens, entre autres Delitzch (4), et on a fait surtout valoir pour cela qu'il n'est question à cet endroit de l'Écriture que d'une fête de Baal (5); que les fils du roi sont menacés d'être punis de leur idolâtrie (6); que Josias, dans la première période de son règne, ne pouvait pas avoir encore de fils responsables de leurs actions; que le prophète reproche aux prêtres d'interpréter faussement la loi, ce qui ne s'accorde

(1) IV *Rois*, 22, 1. II *Par.*, 34, 1.

(2) II *Par.*, 24, 3-7.

(3) IV *Rois*, 22, 21-25. II *Par.*, 35, 1, ad 19.

(4) *Habacuc*, p. 10, introd.

(5) 1, 4.

(6) 1, 8.

pas avec l'époque où la loi fut retrouvée, c'est-à-dire la dix-huitième année du règne de Josias; enfin que ce fut seulement dans les derniers temps de Josias que le jour du Seigneur put être annoncé comme proche. Mais, quand il est écrit que Jéhova exterminera les restes de Baal (1), cela veut dire évidemment qu'il exterminera Baal jusque dans ses derniers restes. Puis l'expression *fils du roi*, בְּנֵי הַמֶּלֶךְ, est employée, non dans le sens strict, mais dans un sens large, et il faut entendre par là en général les princes de la famille royale, comme le remarque S. Jérôme. En outre, de ce qu'on découvrit un exemplaire de la loi dans la dix-huitième année du règne de Josias, on ne peut pas conclure que jusque-là les prêtres aient complétement ignoré la loi; les prêtres doivent avoir connu la loi avant comme après cet événement; seulement, en face des dispositions du peuple, qui s'était abandonné à l'idolâtrie et qui les y avait sans doute attirés, les prêtres avaient trouvé prudent de dissimuler la sévérité de la loi à cet égard. Enfin il pouvait être question de la proximité du jour du Seigneur, dont parle Sophonie (2), dans la première période du règne de Josias aussi bien que dans la dernière, puisque des prophètes plus anciens, tels que Joël (3), Isaïe (4), Abdias (5), l'avaient prédite dans les mêmes termes.

Mais, tandis que les motifs allégués pour attribuer les prophéties de Sophonie aux derniers temps du règne de Josias ne sont pas probants, une circonstance positive parle en faveur d'une époque antérieure. En effet Sophonie annonce la ruine du royaume d'Assyrie et de Ninive sa capitale. Or Ninive fut détruite en 625 av. J.-C., par conséquent avant la dix-huitième année du règne de Josias. En outre, au moment où Josias avait déjà inauguré sa réforme religieuse et où elle était en voie d'exécution, le culte idolâtrique cessait d'être prédominant; le peuple ne devait plus mériter les menaces qu'on lit au livre de Sophonie. Par conséquent il est hors de doute que ces prophéties eurent lieu dans la première période du règne de Josias. Nous venons d'en indiquer à peu près la teneur; elles se composent de deux discours. Dans le premier le prophète réprouve l'idolâtrie qui règne dans Juda et Jérusalem, et menace le peuple d'une entière ruine s'il ne se convertit et ne s'amende promptement. Après l'avoir vivement engagé à cette conversion il se tourne contre les ennemis du peuple de Dieu, les Philistins, les Moabites, les Ammonites, les Assyriens et les Éthiopiens, et leur annonce qu'ils seront exterminés à cause de leur orgueil et de leur hostilité contre le peuple élu (1).

Dans le second discours il réprouve de nouveau l'immoralité, l'iniquité et l'idolâtrie qui dominent en Israël; puis il dirige son regard vers l'avenir et promet une restauration complète et un temps de prospérité extraordinaire. On n'a pas attaqué l'authenticité de ce livre.

WELTÉ.

SOPHRONIUS (S.) de Jérusalem naquit à Damas, si les ménologes grecs méritent croyance. Il se voua dans sa jeunesse à la philosophie, comme le prouve le nom de sophiste que lui donne son ami Moschus en lui dédiant son *Pratum spirituale*. Après s'être arrêté assez longtemps en Palestine et y avoir connu ce Jean Moschus, il se lia d'amitié avec lui à Alexandrie,

(1) 1, 4.
(2) 1, 7, 14.
(3) 1, 15; 2, 1; 4, 15.
(4) 13, 6; 50, 8; 51, 5; 55, 6.
(5) 15.

(1) C. 1, 2.

où ils se rencontrèrent, fuyant probablement tous deux l'approche des Perses. Sophronius y prit l'habit monacal et fut honoré, ainsi que son ami, de la confiance la plus intime du patriarche Jean l'Aumônier (1), qu'ils secondèrent dès lors dans l'administration de son diocèse et dans sa lutte contre les hérétiques. Tous deux partirent d'Alexandrie et se rendirent dans la haute Égypte et les oasis de ces contrées, pour en visiter les couvents et les solitaires.

Étant revenus à Jérusalem, ils trouvèrent cette ville remplie de fuyards de la Syrie et de la Palestine que les Persans avaient envahies sous Chosroès. On pouvait prévoir que l'Égypte aurait bientôt le même sort; c'est pourquoi Moschus et Sophronius s'embarquèrent en 616 avec douze compagnons, sans doute à la suite du patriarche, pour l'île de Chypre. Le patriarche y mourut le 16 novembre. Moschus et Sophronius continuèrent leur voyage à travers la Cilicie et l'Asie Mineure, gagnèrent Samos, et parvinrent, à travers les îles de l'archipel, à Rome. Ce fut à Rome que Moschus (2) écrivit son *Pratum spirituale*, dans lequel il raconte les aventures de ce voyage et qu'il dédia à Sophronius. De là vient probablement que Jean Damascène et le second synode de Nicée attribuent ce livre à S. Sophronius, comme on nomme la rhétorique de Cicéron le livre *ad Herennium*. Peut-être aussi lui fut-il attribué parce qu'il prit part non-seulement aux événements qui y sont racontés, mais encore au récit qui en fut fait et à la publication qui en résulta. Car Moschus, se sentant près de mourir, légua son livre à Sophronius et lui fit promettre d'emporter ses dépouilles avec lui en Orient, dans un cercueil de bois, et de l'inhumer auprès des Pères du Sinaï, ou, si cela n'était pas possible, dans le couvent de Saint-Théodose, en Palestine. Sophronius exécuta consciencieusement cette commission. Étant arrivé à Ascalon en 620, et ayant appris que les Arabes empêchaient de parvenir au Sinaï, il emporta les restes de son ami à Jérusalem, où tous les moines des pays envahis par les Perses avaient cherché un refuge. Ce ne fut que lorsque les Persans eurent évacué la contrée (628) qu'il put faire inhumer son ami dans le couvent de Saint-Théodose et qu'il s'y arrêta lui-même. C'était vraisemblablement à l'époque où, conformément à la mission que lui en avait confiée le patriarche, il s'occupait de restaurer et de renouveler l'office grec, c'est-à-dire le type et les messes provenant de S. Sabas. Ce type et ces messes, rédigés plus tard de nouveau par S. Jean Damascène, furent introduits dans presque tous les monastères et parmi le clergé séculier de toute l'Église grecque (1). Sophronius se sentit bientôt appelé à exercer un ministère plus actif. La réunion préparée depuis longtemps par l'empereur Héraclius et le patriarche Serge, à la condition qu'on admettrait une seule opération en Jésus-Christ, devait être mise à exécution dans Alexandrie par le patriarche Cyrille (2). Dans un synode du 4 mai 633 on conclut avec les Jacobites un accord dont le 7ᵉ article portait « qu'un seul et même Christ opérait le divin et l'humain par un acte unique, à la fois divin et humain. »

A peine Sophronius, qui se trouvait alors en Afrique, eut-il entendu parler de ce projet qu'il reconnut que c'était une renonciation formelle à la doctrine du concile de Chalcédoine sur les deux

(1) *Voy.* JEAN L'AUMÔNIER.
(2) *Voy.* MOSCHUS.

(1) Leo Allatius, diss. 1, *de Libris ecclesiasticis Græcorum*.
(2) *Voy.* MONOTHÉLITES.

natures en Jésus-Christ. Il se rendit en toute hâte à Alexandrie et conjura le patriarche, de la manière la plus vive et la plus solennelle, de ne pas promulguer ces articles; mais ce fut en vain. Il partit alors pour Constantinople, et insista auprès du patriarche Serge pour qu'il obtînt du moins qu'on effaçât ce septième article. Serge répliqua que les Pères et les conciles n'avaient rien décidé à cet égard, qu'on était par conséquent libre d'admettre une ou deux opérations en Jésus-Christ, vu qu'il était tout aussi nouveau de parler de deux opérations que d'une seule. Le patriarche parvint ainsi, à ce qu'il semble, à calmer Sophronius, car celui-ci renonça à l'expression des deux opérations si les adversaires renonçaient à se servir du terme d'une seule opération. Serge lui promit d'agir de toutes ses forces dans ce sens, écrivit en effet à Cyrille, et donna à Sophronius, qui la demandait, une déclaration qui pouvait lui servir de justification. Mais, comme il arrive toujours dans ces cas, on observa fort peu la réserve des deux côtés, et chacun des partis accusa l'autre d'avoir rompu le premier le silence convenu.

Le rôle de Sophronius devint encore plus important lorsqu'en 634 il fut élu, à la place de Modeste, patriarche de Jérusalem. A peine Serge eut-il appris cette nomination qu'il envoya au Pape un rapport perfide sur l'affaire, et surtout sur ses négociations avec Sophronius, qu'il représentait comme un esprit inquiet, prenant ses opinions privées pour des dogmes et capable de troubler la paix par ses déductions inutiles et arbitraires. Le Pape Honorius (1), qui n'était qu'imparfaitement instruit de l'état des choses, et qui n'était que trop enclin à accepter une paix équivoque, approuva dans sa réponse la conduite de Serge.

Sophronius cependant avait présidé son premier concile et envoyé, suivant l'usage, une lettre synodale à tous les patriarches et notamment au Pape. Cette lettre contenait une longue profession de foi, dans laquelle il condamnait toutes les hérésies antérieurement réprouvées par l'Église, et exposait longuement et exactement la doctrine de la Trinité, de la divinité du Fils, des deux natures et de la personnalité unique de Jésus-Christ, en même temps qu'il développait avec clarté et fermeté, tout en ménageant ses adversaires, le dogme des deux volontés et des deux opérations en Jésus-Christ.

Cette lettre synodale fut plus tard lue et approuvée au sixième concile œcuménique, en 680. Sophronius ne se contenta pas de cet envoi; il rédigea un ouvrage en deux livres, dans lequel il réunit six cents passages des Pères sur la double opération en Jésus-Christ, et envoya l'évêque Étienne de Dora à Rome pour engager le Pape à prendre des mesures énergiques contre cette hérésie nouvelle.

Honorius, croyant toujours que l'affaire pourrait être apaisée par un mutuel silence, répondit dans ce sens à Sophronius et obtint d'Étienne, qui le lui promit au nom de son patriarche, qu'on garderait le silence sur le double mode d'opération en Jésus-Christ, si la même condition était imposée aux adversaires et observée par eux.

Sophronius ne put donner suite à la controverse. Déjà sa lettre synodale avait parlé des attaques dont les Sarrasins menaçaient Jérusalem, et, en effet, les Arabes ne tardèrent pas à réaliser ces tristes pressentiments. Tandis que le calife Omar (1) combat-

(1) *Voy.* Honorius.

(1) *Voy.* Omar.

tait les Perses vers l'Euphrate, Abu Obéida, un de ses généraux, s'avançait avec Chaled en Syrie et en Palestine; Antioche, Césarée, Sébaste, Nablus, Lydda étaient déjà tombés entre leurs mains, et dès le printemps de 636 leur armée campa devant Jérusalem. La ville se défendit pendant plusieurs mois avec une grande fermeté; mais elle ne put résister plus longtemps, et elle n'avait d'ailleurs de secours à attendre d'aucun côté. Une grave responsabilité pesait sur le patriarche; il fut finalement obligé de se résoudre à une capitulation; mais il fut assez avisé pour ne pas se confier aux généraux, dont les conditions pouvaient ne pas être ratifiées par le calife, et il demanda à traiter directement avec Omar. Abu Obéida écrivit à Omar, qui jugea la prise de possession de Jérusalem assez importante pour se la réserver. Il se mit immédiatement en route. Parvenu au mont des Olives, il entra en pourparlers avec le patriarche et lui accorda une capitulation en somme assez favorable. Les habitants de Jérusalem devaient être protégés, leur vie et leurs biens étaient garantis. Ils conservaient leurs églises, sans pouvoir en bâtir de nouvelles; ils en avaient seuls la jouissance, mais l'entrée n'en était pas interdite aux Mahométans; il leur était interdit d'élever des croix sur le faîte des églises, de sonner les cloches, de produire les objets du culte dans les rues, d'avertir les fidèles des heures d'offices autrement que par des coups de marteau. Ils n'étaient point contraints d'élever leurs enfants dans l'islamisme, mais il leur était défendu de faire des prosélytes parmi les moslémites et d'empêcher personne d'embrasser la foi mahométane. Ils étaient tenus de loger et de nourrir gratuitement pendant trois jours tout voyageur mahométan, de laisser partout la préséance aux moslémites. Il ne leur était pas permis d'être habillés et coiffés comme ceux-ci, de prendre leurs noms, de parler leur langue, de monter à cheval avec des selles, de porter des armes, de vendre du vin; enfin ils devaient payer un tribut et reconnaître le calife comme leur souverain. Après cette capitulation, signée en mai 637, Omar, vêtu comme un Bédouin vulgaire, entra à cheval dans Jérusalem. Le patriarche lui montra, le cœur saignant, les saints lieux, notamment l'emplacement du temple de Salomon, où Omar voulait bâtir sa grande mosquée. Omar fut d'abord gracieux envers le patriarche, du moins il veilla à ce que les Mahométans observassent les conditions de la capitulation. Il lui remit même pour l'église de Bethléhem une lettre autographe qui défendait à tout Mahométan de prier plus d'une fois dans cette église. Mais peu à peu les relations se troublèrent, surtout par les suggestions du Juif Kab, qui embrassa plus tard l'islamisme (1). La douleur que lui causait la perte de Jérusalem, la servitude de l'Église sous le joug des infidèles, les soucis de l'avenir brisèrent le cœur du saint patriarche; il mourut peu de mois après la reddition de la ville, dont il n'avait occupé le siége que trois ans. Les Églises latine et grecque célèbrent sa fête le 11 mars.

Outre son *Epistola synodica*, qui est imprimée en grec et en latin avec les actes du 6e concile (2), on a de lui 4 *homélies* (3). Papebrock promit aussi de publier en grec et en latin un *Panégyrique des saints martyrs Cyrus et Jean*, auxquels le patriarche devait la guérison miraculeuse d'une ophthalmie (4). Papebrock ne pense pas

(1) *Voir* Mogireddin, *Hist. de Jérusalem*, *Cod. Rehm.*, num. 5, f. 107.
(2) Mansi, t. XI, p. 529.
(3) *Bibl. Patr.*, t. XII, p. 206.
(4) Ad 11 Mart., t. II, p. 67.

qu'on doive lui attribuer la *Vie de Sainte Marie d'Égypte*, comme le font d'anciens manuscrits et Jean Damascène. Il y a aussi d'autres opuscules qui portent son nom; ainsi un sermon de la *Présentation au temple* (1), une dissertation inachevée sur *les Voyages de S. Paul et de S. Pierre*, un écrit *sur le Baptême des Apôtres* (2), un *panégyrique de l'évangéliste S. Jean* (dans lequel est un fragment qui se trouve dans le 3e livre des *Constitutions apostoliques*, de Cotelier), un *panégyrique de S. Jean-Baptiste* (3), de *S. Jean Chrysostome* et de *S. Jean l'Aumônier*; un poëme *sur le vieillard Siméon*. Labbe parle d'un traité de Sophronius sur l'*Incarnation* d'une des personnes de la sainte Trinité.

WEINHARD.

SORBONNE. *Robert de* SORBON naquit au village de ce nom, dans le diocèse de Reims, en 1201, devint docteur en théologie, chanoine de Cambrai et de Paris, chapelain de S. Louis, et, suivant des données qui ne sont pas authentiques, confesseur de ce roi. En 1252, par conséquent à une époque où l'université de Paris était déjà florissante, il fonda la Sorbonne. Celle-ci n'était, dans l'origine et d'après sa destination première, qu'un des nombreux colléges (63) qui existaient dès lors ou qui furent créés à Paris, et qui servaient à l'entretien des pauvres étudiants en théologie, *ad commune hospitium pauperum scholarium et magistrorum in theologia studentium*. Robert trouva les ressources nécessaires pour cette fondation, établie rue Coupe-Gueule, en face du palais des Thermes, en partie dans sa propre fortune, qu'il légua plus tard tout entière à la Sorbonne, en partie dans les libéralités de S. Louis, dans le généreux concours de quelques amis, entre autres de maître Robert de Douai, premier médecin de la reine Marguerite de Provence.

La maison était primitivement destinée à recevoir 16 écoliers, 4 de chacune des nations française, normande, picarde et anglaise. En 1266 cinq nouvelles bourses furent fondées pour la nation flamande par Nicolas de Tournay, et autant pour ceux de la nation allemande. Outre l'entretien commun les étudiants reçurent probablement dès l'origine l'enseignement dans la maison; du moins on sait que plusieurs théologiens célèbres de cette époque professèrent au collége de Robert de Sorbon, notamment Guillaume de Saint-Amour, fameux par son savoir et l'opposition opiniâtre qu'il fit à l'admission des membres des ordres mendiants dans le corps universitaire. Un proviseur ou curateur dirigeait la maison, ayant le droit d'admettre et de renvoyer les élèves. Sous sa direction se trouvaient deux procurateurs qui administraient et représentaient le proviseur au dehors. En vertu des statuts originaires le proviseur devait être élu, à la majorité des voix, par l'archidiacre de Paris, le chancelier et le recteur de l'Université, les maîtres en théologie, les doyens des quatre facultés et les procureurs des quatre nations; il devait chaque année leur rendre compte de son administration et pouvait être déposé par eux.

En 1268 une bulle pontificale de Clément IV approuva la fondation, qui, du reste, ne porta le nom de Sorbonne qu'à dater du quatorzième siècle.

Outre la Sorbonne Robert fonda encore le *collége de Calvi*, ou la *petite Sorbonne*, pour les études de philologie et de philosophie; c'était l'école préparatoire du grand collége. Robert, qui fut le premier proviseur

(1) Bolland., Febr., t. I.
(2) Imprimé à Hambourg, 1714, en supplément au Pseudo-Dorothée de Tyr.
(3) Combefis, *Biblioth. Prædicatorum.*

de la Sorbonne, mourut fort âgé, en 1274 ; il laissa un nom vénéré, et pendant longtemps l'Université célébra annuellement sa mémoire.

L'institution qu'il avait créée fit de rapides progrès et acquit en peu de temps une réputation européenne. Les prélats les plus éminents de l'Église de France, les archevêques, les cardinaux de sang royal ambitionnaient l'honneur d'être proviseurs de la maison de Sorbonne, qui devint la pépinière de l'épiscopat français. Il régnait dans toutes les universités de cette époque une énergie et une activité scientifique dont les écoles modernes offrent à peine l'ombre ; mais, de tous les colléges de l'université de Paris, celui de la Sorbonne était certainement le plus éminent, sans excepter le *collége de Navarre*, fondé et doté en 1304 par Jeanne, femme de Philippe le Bel. Les maîtres ou écolâtres de l'université de Paris soutenaient d'ordinaire, pour obtenir leurs grades, un vendredi de l'été, de cinq heures du matin à sept heures du soir, leur thèse, appelée *Sorbonica*, sans s'interrompre un moment et sans être assistés par personne, contre les attaques de tous les adversaires qui se présentaient et qui s'élevaient habituellement à plus de 60. Les historiens du temps ont cru qu'il était juste de conserver dans l'histoire le nom du premier héros qui demeura vainqueur dans cette espèce de tournoi ; ce fut le Franciscain *Mayron*, élève de Duns Scot, qui avait lui-même professé pendant quelque temps à la Sorbonne. La considération et l'autorité de la Sorbonne ne firent qu'augmenter avec le temps. La majeure partie des docteurs de théologie de Paris y reçurent leur instruction. C'est dans cette maison que se tenaient régulièrement les séances de la faculté de théologie, et c'est de là que sont datées la plupart des décisions qui eurent une si grande influence sur les affaires ecclésiastiques et politiques du moyen âge, et jusque dans les temps les plus rapprochés de nous (1).

C'est ainsi que peu à peu le nom de Sorbonne fut employé pour désigner toute la faculté de théologie de Paris. On ne peut préciser le moment où cette locution s'introduisit ; elle était, en tout cas, parfaitement établie au commencement du seizième siècle, comme le prouvent plusieurs documents de ce temps, entre autres une lettre d'Érasme au *collegium Sorbonicum*.

A dater de cette époque l'histoire de la Sorbonne se confond avec celle de la faculté de théologie, et, comme celle-ci jouait le premier rôle dans l'université de Paris et décidait toutes les affaires importantes, l'histoire de la Sorbonne se confond en somme, à dater de ce moment, avec celle de l'Université, à laquelle nous renvoyons.

L'année 1629 fit époque dans l'histoire de la Sorbonne. Ce fut alors que fut bâtie la Sorbonne actuelle, ainsi qu'une magnifique église attenante, à peu près sur la place de l'ancienne église (non loin du Collége de France, au milieu du quartier latin), aux frais d'un de ses plus illustres élèves, le cardinal de Richelieu, dont le tombeau se trouve dans l'église construite par ses ordres. Le grand amphithéâtre du premier étage pouvait recevoir plus de 1,500 auditeurs. En outre l'édifice renfermait des logements pour 36 docteurs, nommés les docteurs de la *société de Sorbonne* et qui avaient le droit de se compléter eux-mêmes ; plus, d'autres logements pour un certain nom-

(1) *Voir* la *Collectio judiciorum de novis erroribus qui ab initio XII sæculi usque ad annum* 1632 *in Ecclesia proscripti sunt et notati*, Paris, 1726-1736, t. III, in-fol., par le docteur en Sorbonne Charles Duplessis d'Argentré.

bre de membres non gradués, nommés l'*hospitalité de la Sorbonne*. Mais, malgré l'éclat extérieur dont la Sorbonne fut entourée, le temps de sa vraie splendeur était passé. De même que l'université de Paris, en renonçant à son caractère ecclésiastique, en devenant un pur établissement de l'État, perdit son ancienne renommée et son importance, de même s'éclipsa l'éclat de la Sorbonne, qui obligea ses docteurs à souscrire les quatre articles et devint la pépinière du gallicanisme. Elle le demeura jusqu'à l'explosion de la grande révolution du dix-huitième siècle, dont la tourmente l'emporta.

En 1808 elle fut rétablie par Napoléon comme faculté de théologie de l'académie de Paris, qui comprenait en même temps la faculté des sciences (mathématiques, astronomie, histoire naturelle, physique, chimie, etc.), la faculté des lettres (philosophie, philologie, histoire, littérature), la faculté de droit et la faculté de médecine. Il fut statué que les évêques et les professeurs de séminaire y prendraient le grade de docteur, et que les candidats destinés à des dignités ecclésiastiques y achèveraient leurs études.

Quoiqu'on reconnût aux évêques le droit de présenter, au moins pour la première fois, au gouvernement trois docteurs en qualité de candidats aux chaires de théologie, droit dont l'exercice fut plus tard prorogé par un autre gouvernement jusqu'en 1850, les cours de la faculté de théologie de la Sorbonne demeurèrent, à dater de la chute de l'Empire, presque complétement déserts. Elle eut en tout temps, depuis lors, de la peine à recruter un auditoire nombreux et fidèle, par cela même que les élèves en théologie, qui devraient en former le noyau véritable et permanent, n'en fréquentèrent plus les cours et reçurent l'enseignement dans les grands séminaires, placés sous la dépendance immédiate et exclusive des évêques. Le reste du public ne se composa plus que d'amateurs, jeunes ou vieux, laïques ou ecclésiastiques, qu'attira de temps à autre le talent d'un professeur, et qui vinrent y chercher plutôt un passe-temps qu'une instruction suivie, nécessaire à leurs études et à l'obtention des grades théologiques. On ne se préoccupe plus guère de ces grades depuis qu'ils ne sont plus légalement exigés en France pour aucune fonction et dignité ecclésiastiques, et qu'ils ne servent absolument qu'au petit nombre de prêtres qui se destinent à l'enseignement des facultés de théologie.

Ce n'est pas ici le lieu de rechercher si les grands séminaires, qui, au point de vue de l'éducation cléricale, sont, au jugement de tout le monde, incomparables, se trouvent au niveau des exigences scientifiques (1). Il est certain et généralement reconnu que l'état actuel, et, on doit l'espérer, purement provisoire, de l'enseignement théologique en France ne peut subsister tel qu'il est sans exposer l'Église à de sérieux et de graves dangers. On sent davantage de jour en jour le besoin d'un grand corps catholique enseignant, canoniquement institué, muni de tous les pouvoirs de l'Église, qui réunisse les forces disséminées et impuissantes dans leur isolement, qui tende à un but commun et puisse opposer la science catholique aux efforts de l'incrédulité voltairienne et aux envahissements du philosophisme allemand; qui maintienne et dirige le mouvement de la vie religieuse dans la vraie voie, garantisse la pratique de toute espèce d'écarts, qui sache refréner et réduire en cas de besoin au silence, par le poids de son autorité, les esprits par trop hardis qui, comme naguère l'abbé de Lamennais,

(1) Cf. l'article SÉMINAIRE (grand).

pourraient compromettre la cause qu'ils sont appelés à défendre.

Du reste l'épiscopat français ne méconnaît pas ce que l'état actuel, imposé par la nécessité, a d'insuffisant et de dangereux ; il a cherché en maintes circonstances à suppléer à la faiblesse des études théologiques par des institutions qui jusqu'à ce jour n'ont point encore atteint leur but, malgré quelques bons résultats partiels, tels que ceux de l'établissement des hautes études des Carmes, fondé par Mgr Affre, archevêque de Paris, naguère habilement dirigé par Mgr Cruice, aujourd'hui évêque de Marseille, et que, dit-on, le nouvel archevêque de Paris, Mgr Darboy, prélat aussi docte qu'intelligent, songe à reconstituer sur des bases nouvelles, à la fois plus larges et plus solides. Il est certain que le monopole universitaire d'une part, l'absence d'institution canonique des facultés de théologie, d'autre part, et plus que cela peut-être le manque de véritables et de puissantes ressources pécuniaires, indispensables pour créer et maintenir de grands établissements d'instruction publique, présentent aux plus légitimes ambitions des évêques des obstacles presque insurmontables (1).

Espérons toutefois que, si la Sorbonne ne peut devenir, selon le désir d'un des plus illustres grands-maîtres de l'Université, Mgr Fraissinous, *le concile permanent des Gaules*, elle redeviendra, comme à son origine, un véritable foyer de lumière, une pépinière de science chrétienne, ambitieuse de reconquérir son antique renommée et sa légitime influence.

Conf. Bulæus, *Historia Universit. Parisiensis*, Paris, 1666, t. III sq.; Martène, *Thesaurus anecdot.*, t. II, p. 585 sq.; Gall, *Christ. Nov.*, t. IV, p. 735; Vély, t. VI, p. 20 sq.; *Histoire littéraire de la France*, t. XVI, p. 55 sq.; *Dictionnaire historique, critique et bibliographique*, t. XVI, p. 317 sq.; Duvernet, *Histoire de la Sorbonne*, Strasbourg, 1791, 2 vol.; *Notice sur la Sorbonne*, Paris, 1818.

HITZFELDER.

(1) Cf. Buss, *la Réforme nécessaire de l'enseignement et de l'éducation du clergé séculier catholique d'Allemagne*, Schaffhouse, 1852, p. 515.

SORCELLERIE. *Voyez* MAGIE.

SORCELLERIE (PROCÈS DE). Ces procès eurent pour base la croyance à la sorcellerie et aux pactes avec le diable. Quoique cette croyance fût répandue à travers le moyen âge, c'est en 1275 que, pour la première fois, il est question d'un pacte formel avec le diable ; mais cette croyance devint générale au quatorzième et au quinzième siècle. Ce qui put y contribuer beaucoup ce furent les effroyables excès, les vices honteux qui se produisirent parmi les hérétiques de la seconde moitié du moyen âge, par exemple parmi les Frères du Libre-Esprit. On s'habitua à confondre les hérésies, la sorcellerie et les pactes diaboliques. Au quatorzième siècle on introduisit plus positivement l'action judiciaire contre la sorcellerie. Ainsi, dans le fameux procès qui fut fait aux Templiers, on les accusa, outre divers méfaits, de nier Dieu et le Christ, de servir le diable, de pratiquer la magie, d'adorer le démon sous la forme d'un chat, au milieu de leur assemblée. Deux bulles du Pape Jean XXII, de 1317 et 1327, condamnèrent la sorcellerie. Le Pape déplore que beaucoup de gens se vouent aux diables, les adorent, se font faire des anneaux, des images, des amulettes pour y enfermer des démons, auxquels ils demandent des conseils, dont ils réclament l'assistance dans la satisfaction de leurs criminels désirs.

En 1398 la Sorbonne, à la demande de Jean Gerson, formula 27 proposi-

tions contre toute espèce de sorcellerie. Au quinzième siècle et plus tard ce furent surtout les femmes qui furent accusées de conclure des pactes diaboliques. Un synode de Langres de 1404 condamne ces pratiques. Ulric Molitor, théologien allemand, qui se signala au concile de Constance, ne parle que des sorcières dans son dialogue *de Lamiis et pythonicis mulieribus*. Il soulève la question de savoir s'il y a en général des sorcières et si les aveux obtenus par la torture doivent faire autorité. Il résulte de cet écrit que l'idée de la sorcellerie était générale alors, et que la procédure contre les sorcières fut introduite en Allemagne avant la bulle connue du Pape Innocent VIII, de 1484, qu'on prétend ordinairement avoir été l'origine de ces poursuites. Molitor traite en 9 articles les questions suivantes : Les sorcières produisent-elles, avec le secours du diable, le tonnerre et la grêle? Nuisent-elles aux hommes par des maladies? Rendent-elles incapable de remplir les obligations conjugales? Peuvent-elles changer la forme et la figure de l'homme? Se rendent-elles à leur lieu de réunion à cheval sur des bâtons magiques, sur des loups ou d'autres bêtes? Le diable s'unit-il aux sorcières et peut-il naître des enfants de cette union? Les sorcières peuvent-elles découvrir l'avenir par le secours des diables? Faut-il brûler ces femmes criminelles ou les punir d'une autre manière? — Il répond qu'il faut les brûler, parce que beaucoup d'entre elles apostasient et se donnent au diable par désespoir, et non parce qu'elles pensent opérer par son entremise de faux miracles. On connaît l'abominable condamnation de la pucelle d'Orléans, brûlée à Rouen, en 1431, en qualité de sorcière manifeste. A dater de ce moment le nombre des exécutions des prétendues sorcières augmenta notablement. On eut recours à la torture lors d'une grande enquête faite à Arras au sujet de certains sabbats diaboliques, et l'on obtint par ce moyen tous les aveux qu'on voulut, aveux que, il est vrai, les malheureuses condamnées rétractèrent toutes sur l'échafaud. Le parlement de Paris proclama leur innocence. Alors parut, à la demande de certains tribunaux institués contre les hérétiques en Allemagne, la bulle d'Innocent VIII, *Summis desiderantes affectibus*, du 4 décembre 1484, qui détermina la forme des procès à intenter aux sorcières, mais ni ne les institua, ni ne les révoqua. Le Pape charge trois moines mendiants, *Jacques Sprenger*, *Henri Institor* et *Jean Gremper*, de rechercher le crime de sorcellerie dans les diocèses de Mayence, Cologne, Salzbourg, Trèves et Brême, de le punir et de l'extirper; il recommande aux autorités de ne pas s'opposer à leur action. Ces théologiens se mirent par conséquent en mesure d'exécuter leur mission, malgré la résistance qu'ils rencontrèrent surtout parmi les confesseurs, en réalisant la bulle pontificale et en donnant une forme régulière à la marche de la procédure. Sprenger, assisté par Institor, rédigea le fameux *Malleus Maleficarum*, qui devint la règle des enquêtes de ce genre. La première édition de ce livre, devenu fort rare, parut en 1489 à Cologne, et Springer y indique le nom des victimes condamnées au feu durant les trois dernières années. La seconde édition parut, en 1494, également à Cologne et à Nurenberg. Le *Marteau des Sorcières* renferme, après plusieurs pièces servant d'introduction et d'approbation, comme la bulle d'Innocent VIII, un diplôme de l'empereur Maximilien I[er], un Mémoire approbatif de la faculté de théologie de Cologne, une exposition détaillée des procédés des sorciè-

res. Le livre a trois parties. La première traite, en 18 questions, de la sorcellerie en général, des effets du diable opérant par les sorcières, des différentes manières dont elles nuisent aux hommes, surtout par l'intermédiaire des sages-femmes. Puis il démontre que la sorcellerie est contraire au gouvernement providentiel de ce monde et que les femmes sont particulièrement disposées à ces criminelles pratiques. La seconde partie du livre expose, en 16 chapitres, comment on peut se préserver de la puissance de la sorcellerie et traite des diverses espèces de magie; comment on peut en guérir quand on en a été atteint, en 8 chapitres. Les remèdes sont le jeûne, la prière, la réception des sacrements, le signe de la croix, les exorcismes, etc. La troisième partie renferme, à proprement dire, la procédure. La punition de ce crime est revendiquée par la juridiction ecclésiastique à titre d'hérésie. L'auteur expose, sous 35 questions, la manière dont la procédure doit être introduite et poursuivie, le jugement prononcé. Le juge peut procéder à une enquête sans plainte préalable. Il suffit de deux ou trois témoins si le juge les interroge avec prudence. Pour trouver la vérité la torture paraît au rédacteur du *Marteau* un puissant moyen, qu'on peut employer de diverses manières pour arracher un aveu; du reste ce n'était pas un moyen nouveau, c'était la continuation de l'ancienne question. Il faut autant que possible empêcher tout appel à un tribunal supérieur. Il résulte de tout le mode d'instruction criminelle recommandé par l'auteur que la culpabilité des accusés était toujours supposée, et que la procédure avait pour but, non de découvrir l'innocence, mais d'établir la culpabilité des accusés.

Ce *Marteau des Sorcières* et beaucoup d'autres circonstances contribuèrent à donner une effroyable extension aux procès de ce genre dans les deux siècles suivants. On admit comme principe que la magie était un crime extraordinaire, qui n'était par conséquent pas soumis aux règles habituelles de l'instruction judiciaire.

Des espions parcouraient les villes et les campagnes pour dépister des coupables; il dépendait de leur fantaisie d'en découvrir de tout âge et de tout sexe. Quiconque était accusé était en général perdu. Les motifs d'accusation les plus futiles servaient de moyens de preuve. Toute femme réputée sorcière était soumise à une enquête. Si l'accusée avait nui à quelqu'un elle était nécessairement une sorcière; si elle avait exprimé quelque souhait défavorable au voisin, et si celui-ci avait par hasard souffert dans sa personne ou ses biens, c'était une incontestable preuve de culpabilité. Ne pas regarder quelqu'un en face c'était se rendre suspect; s'endormir pendant le jour c'était constater qu'on avait veillé au sabbat. Il en était de même si on quittait sa maison la nuit. Une grande joie ou une profonde tristesse étaient des motifs graves de suspicion. Une conduite extérieurement pieuse dissimulait un pacte avec le diable, une vie dissipée en était un signe patent et certain. Une accusée se montrait-elle effrayée au moment de l'arrestation : c'était l'indice du mauvais état de sa conscience. Etait-elle calme : qui lui aurait inspiré cette quiétude si ce n'est Satan? Avouait-elle avant ou pendant la question : elle était perdue; résistait-elle sans rien avouer aux tortures de la question : il était clair qu'elle avait été soutenue par le diable, elle était évidemment coupable.

Il paraît étonnant, au premier abord, et pour ainsi dire inexplicable que, parmi les milliers d'accusés qui furent

interrogés, la majorité s'avouât coupable de crimes dont elle n'avait pas l'idée; mais, en regardant de près la manière dont on procédait à l'interrogatoire, on comprend facilement ces aveux. Nous trouverions de nos jours tout autant de sorcières à brûler qu'autrefois si l'on employait le même moyen pour les découvrir. Ce moyen était la question, la torture, telle qu'elle avait été sanctionnée surtout par le code pénal de Charles-Quint. Avant cette époque on ne pouvait avoir recours à la question qu'une fois contre les accusés, quand il ne se présentait pas de preuves nouvelles de suspicion. Plus tard on n'eut plus égard à cette règle, attendu que la sorcellerie était un crime hors ligne. La question commençait d'ordinaire par le chevalet. On plaçait les pouces de l'accusé dans des écrous qu'on serrait lentement jusqu'à écraser les doigts. L'aveu se faisait-il attendre : on employait les brodequins, qui serraient tellement le tibia et les mollets que les os en étaient souvent brisés. On frappait avec des marteaux sur les écrous. Puis venaient la suspension et la distension. On attachait les mains de l'accusé sur le dos; on y passait une corde, par laquelle on le suspendait et le balançait en l'air au moyen d'un crochet attaché au plafond; ou bien on le tirait lentement en l'air, le long d'une échelle dont les échelons étaient garnis de pointes, jusqu'à ce que les bras fussent tordus et ramenés violemment pardessus la tête. Puis on le laissait rapidement retomber et on le ramenait en l'air, afin d'augmenter les douleurs par ces mouvements précipités. S'il persévérait dans son silence on lui suspendait des poids aux pieds pour le distendre encore davantage. Dans cette effroyable situation on le laissait une demi-heure, une heure entière, plus longtemps même. en lui appliquant en outre les brodequins, tandis que les juges fatigués s'en allaient se réconforter et s'attabler de longues heures. Si tout avait été inutile on faisait dégoutter sur le corps nu de la malheureuse victime des gouttes de soufre enflammé, de poix ardente, ou bien on tenait des torches sous ses bras, sous la plante des pieds ou à quelque autre endroit sensible du corps; on lui enfonçait des pointes sous les ongles des doigts du pied et de la main. Qui n'aurait avoué tout ce qu'on voulait au milieu de pareilles tortures? « Oui, s'écrie Frédéric Spée, je le déclare solennellement, parmi les nombreuses victimes qui montèrent à l'échafaud sous prétexte de sorcellerie, il n'y en avait pas une seule, si on examine tout exactement, dont on pourrait dire qu'elle fût coupable, et c'est ce que deux autres théologiens m'ont avoué, d'après leur expérience personnelle. Or, ajoute-t-il, traitez les évêques, traitez les juges, traitez-moi comme ces malheureux, mettez-nous à la question, jetez-nous sur le chevalet, et vous nous trouverez tous coupables de sorcellerie. » Le même Spée atteste que des hommes très-vigoureux qui avaient été mis à la torture lui avaient affirmé qu'on ne pouvait imaginer de douleur aussi vive et aussi insupportable que celle de la question, qu'ils auraient confessé sous cette pression les crimes les plus abominables, auxquels ils n'avaient jamais songé, et qu'ils auraient mieux aimé, si cela se pouvait, mourir dix fois que de subir de nouveau la question.

Quand les juges avaient obtenu de cette manière l'aveu qu'ils attendaient, ils voulaient apprendre de la bouche des accusées quels étaient leurs complices, qui leur avait enseigné la sorcellerie, qui avait assisté avec elles aux sabbats. Si elles répondaient que ces complices leur étaient inconnues, ou

qu'elles étaient déjà mortes, et si le juge insistait, les malheureuses, dans leur angoisse, nommaient la première venue qui se présentait à leur souvenir ou que leur suggérait le juge. Elles indiquaient parfois les femmes qu'elles n'aimaient pas. Ces prétendues complices étaient mises à la torture à leur tour et infailliblement condamnées à l'échafaud.

On recourait aussi à l'épreuve de l'eau ou de la balance. On considérait comme coupables celles qui, les pieds et les mains liés, surnageaient sur l'eau, parce qu'on tenait les sorcières pour spécifiquement plus légères que les autres femmes (1).

L'aveu ne pouvait pas être reçu par le juge immédiatement durant la question. Les malheureux n'avaient qu'à dire qu'ils voulaient avouer. C'était sans doute un leurre, car s'ils n'avouaient pas on les remettait à la torture. On cite un cas où une femme accusée fut 22 fois de suite mise à la question; une autre fut torturée pendant trois heures et demie. Celle qui mourait à la question, ou qui se tuait ensuite, était réputée avoir eu la nuque tordue par le diable; on l'enterrait sous le gibet. L'accusée, ayant avoué ou étant convaincue, était le plus souvent condamnée au feu. On l'attachait à un poteau et on la brûlait lentement de bas en haut, si elle s'entêtait et ne témoignait pas de contrition. Celles qui se repentaient ou étaient moins chargées que d'autres obtenaient la faveur de mourir plus vite. Les personnes qui montraient de la commisération envers les victimes, particulièrement les prêtres qui les préparaient à la mort et les accompagnaient à l'échafaud, étaient souvent impliqués dans des procédures de même nature, par suite de la commisération qu'ils avaient témoignée aux victimes de la justice humaine.

Il est impossible d'énumérer les milliers d'hommes, de femmes de tout âge, de tout rang, d'enfants innocents, de tendres jeunes filles, qui subirent alors des tortures et la mort. Dans la petite ville impériale de Nördlingen on brûla en trois ans, de 1590 à 1593, 32 sorcières. Dans la petite ville de Rottweil on en brûla 42, au seizième siècle, en trente ans; au dix-septième siècle, en quarante-huit ans, 71. Dans la principauté de Bamberg 285 personnes de tout rang subirent la mort, de 1627 à 1630, sur une population de 100,000 âmes.

Enfin la réforme se répandit à travers l'Allemagne. Les protestants prétendirent secouer le joug de toutes les superstitions catholiques, ce qui ne les empêcha pas de poursuivre cette maudite superstition des sorcières avec une funeste ardeur. Il y avait près de Wolfenbüttel un bois de sorcières; chaque arbre était un pieu noirci par le feu, où l'on avait brûlé les victimes de ces effroyables procédures. Il y eut en général moins de victimes dans les pays catholiques que dans les pays protestants. « La croyance superstitieuse aux spectres et aux diables, dit le protestant Menzel, remplit toutes les têtes, pendant un siècle et demi, en Allemagne, et l'on y brûla plus de sorcières et de magiciens que d'hérétiques en Espagne. » « Ce furent, disait naguère dans la chambre des Députés à Berlin le Dr Riter, non les théologiens, mais les juristes qui brûlèrent les sorcières. » Si quelqu'un s'intéressait à ces malheureuses, c'étaient les prêtres catholiques, qui se roidissaient autant qu'ils le pouvaient contre les procès de ce genre, et qui déployèrent les premiers, avec succès, un zèle éclairé en faveur de ces infortunées victimes

(1) *Voy.* JUGEMENT DE DIEU, t. XII, p. 421, n. 3.

du fanatisme. C'est une erreur que d'attribuer la procédure des sorcières au moyen âge. La lumière des temps modernes s'était levée depuis longtemps quand la croyance aux sorcières atteignit son apogée. Non pas que nous prétendions par là absoudre les Catholiques et le clergé, pas plus que les juges ecclésiastiques des hérésies; seulement faut-il ne leur attribuer que la juste part qui leur appartient. C'était une maladie générale de l'époque; tous les contemporains en étaient plus ou moins infectés. Nous ne déciderons pas en ce moment s'il est vrai que le grand rôle que le protestantisme fit jouer au diable fut cause de l'importance que prit à cette époque la croyance en la sorcellerie; le fait est qu'après le moyen âge la procédure contre les sorcières prit une extension énorme, fut poussée avec une cruauté inouïe, et que toutes les localités virent couler le sang et brûler la chair de ces malheureuses. A partir du règne de Ferdinand Ier, jusqu'au commencement de la guerre de Trente-Ans, pendant qu'en somme les armes demeurèrent au repos, les partis religieux en Allemagne martyrisèrent et brûlèrent à l'envi les sorcières et les sorciers. Durant la lamentable période de la guerre de Trente-Ans, tandis que l'Allemagne était le rendez-vous de toute espèce de hordes étrangères et mercenaires, tandis que les villages, les villes et les provinces étaient dévastés, et que le pays devenait un immense désert, un incommensurable cimetière, on s'acharna contre les sorcières, et, poussant la misère à son comble, on ajouta aux victimes de la guerre des milliers de victimes de l'aveugle justice humaine.

Le P. *Frédéric Spée*, Jésuite, né en 1595, d'une famille encore puissante de nos jours, le long du Rhin, avait, en 1627-1628, confessé et préparé deux cents personnes de tout rang et de tout état à la mort, les avait accompagnées à l'échafaud, et les avait déclarées toutes innocentes. Le profond chagrin que lui avait causé leur malheur avait subitement blanchi ses cheveux. Avant lui un autre prêtre, Corneille Loos, mort à Mayence en 1593, s'était fortement prononcé contre ces infâmes procédures. Quant à Spée, il fut secondé dans ses efforts par un autre Jésuite, le Père Ad. Tanner (mort en 1632). Ce fut à ses risques et périls que Spée publia son écrit: *Cautio criminalibus, seu de processibus contra sagas liber ad magistratus Germaniæ hoc tempore necessarius*, etc., *auctore incerto theologo Romano*, Rinthelii, 1631. Ce livre savant dénonçait avec courage l'horreur, l'illégalité et la folie des tribunaux chargés de juger les sorcières. Spée dédie son livre « aux autorités, qui ne le liront pas; » il répute plus heureux les morts que les vivants, plus heureux que les uns et les autres ceux qui, n'étant pas nés, ne sont pas témoins des crimes qui se commettent sous le soleil. Ce livre fut d'abord froidement accueilli. Comment aurait-il pu exercer quelque influence sur un siècle dont Horst dit avec raison que, dans les châteaux des nobles, dans les palais des grands, dans les bibliothèques des savants, sur chaque page de la Bible, à l'église, à l'hôtel de ville, dans les cabinets des jurisconsultes, dans les laboratoires des médecins et des naturalistes, dans les écuries et les étables, dans la hutte du berger, partout, en tout lieu, dans tous les coins, on ne voyait, on n'entendait, on ne trouvait que le diable; où le moindre orage, la grêle, l'incendie, la sécheresse, la famine, les épizooties étaient attribués au diable et aux sorcières; où toute jeune fille séduite, toute femme coupable était considérée comme la victime du diable en personne; dans un siècle dont les

terreurs et les excès de la guerre de Trente-Ans avaient en quelque sorte exaspéré la férocité ?

Cependant le livre de Spée finit par porter ses fruits. L'électeur de Mayence, Jean-Philippe Schönborn, à qui l'auteur s'était fait connaître, mit un terme dans ses États aux procès contre les sorcières; d'autres princes catholiques l'imitèrent bientôt. Dans les pays essentiellement catholiques on n'avait jamais poursuivi ces causes avec autant d'acharnement que dans les pays protestants. Les procès de ce genre n'étaient pas très-formidables en Italie. A Rome les sorcières qui abjuraient leurs pratiques pouvaient se racheter du châtiment par la taxe du péché. A Bologne ce châtiment consistait dans l'emprisonnement et des coups de verges. Mais cette déplorable manie continua avec la même intensité chez les protestants pendant tout le dix-septième siècle. On vit, en 1670, le grand procès des sorcières à Barra, en Suède. Benoît Carpzow (1), de Leipzig, mort en 1666, surnommé le Législateur saxon, voulut non-seulement qu'on punît la sorcellerie, mais encore toute négation de la possibilité d'un pacte avec le diable.

C'est à Chrétien Thomasius de Leipzig qu'on attribue principalement le mérite d'avoir enfin soulevé l'opinion publique contre ces indignes procédures. Thomasius, professeur à Halle depuis 1694, avait encore voté la mort d'une sorcière en 1698. Ayant heureusement changé de conviction, il voulut faire partager au public ses sentiments nouveaux et modifier l'opinion de ses contemporains. Il publia une foule d'écrits dans ce but; ses disciples l'imitèrent. Nous ne citerons que : *Dissertatio de crimine Magiæ*, de 1701 ; *de Origine et progressu processus inquisitorii contra Sagas*, de 1712, qui parut également en allemand la même année. Thomasius rencontra un grand nombre de contradicteurs, mais ils ne purent ramener les mauvais temps passés. Les procès devinrent rares; vers le milieu du dix-huitième siècle ils étaient généralement abolis. En 1849 les journaux soulevèrent une discussion sur la question de savoir si, en 1749, on avait en effet brûlé la dernière sorcière, et où ? Ce qui est certain, c'est qu'en 1749 la supérieure du couvent d'Unterzèce, Marie Renata, fut brûlée à Wurzbourg comme sorcière. En 1750 on étrangla et on brûla ensuite une femme à Quedlinbourg, sous le même prétexte. Enfin, en 1783, une jeune fille fut exécutée pour cause de sorcellerie dans la commune protestante de Glaris, ce qui est le dernier cas de ce genre connu jusqu'à présent.

Cf. Del Rio, *Disquisitionum mag.*, 1600; Schwager, *Essai d'une histoire des Sorcières*, 1784 ; Horst, *Démonomagie*, 1818; id., *Bibliothèque de Magie*, 6 vol., Mayence, 1821-1826; Scholz, *de la Croyance en la Magie*, 1830 ; Soldan, *Histoire des procès de sorcières, tirée des sources*, Stuttgart, 1843 ; Wächter, *Documents pour servir à l'histoire de l'Allemagne, surtout du droit pénal germanique*, Tubingue, 1845.

GAMS.

SORTILÉGE, usage du sort destiné soit à découvrir des choses cachées et à prédire des événements futurs, *sors divinatoria*, soit à déterminer la conduite à tenir dans un cas embarrassé, *sors consultatoria*, soit à résoudre des cas litigieux, faute d'autres motifs de décision, *sors divisoria* ou *decisoria*.

De ces trois manières de recourir au sort :

1° L'usage du sort divinatoire est absolument condamnable comme celui

(1) *Voy.* CARPZOW.

de tout autre moyen employé en vue de la divination (1).

2° Le sort consultatif, auquel ont eu recours des saints, comme S. Augustin (2), S. François d'Assise (3), dans des circonstances importantes, en adressant d'ardentes prières à Dieu pour sortir d'un doute insoluble, n'est pas toujours réprouvé ; mais l'Église condamne et rejette les sorts consultatifs, *sortes consultatoriæ*, lorsqu'on les emploie pour satisfaire une frivole curiosité, avec une confiance superstitieuse en de vains signes (4). Tels sont, entre autres formes de la superstition, ce qu'on appelle *Sortes sanctorum* (sc. *Bibliorum*), c'est-à-dire l'usage d'ouvrir au hasard la Bible ou quelque ouvrage d'un Père, et de prendre, comme réponse à la question qui intéresse l'avenir du consultant, le sens du premier, du second ou du troisième verset, ou de la première proposition qu'on rencontre à une place déterminée du livre ouvert. Cet usage était emprunté aux Grecs et aux Romains idolâtres, qui considéraient comme des oracles le premier vers qu'ils rencontraient en ouvrant Homère ou Virgile. L'Église a réprouvé cet usage, sous menace d'excommunication (5), et les pseudo-constitutions apostoliques (6) motivent cette sévérité en disant que c'est là un acte superstitieux.

Une autre espèce de superstition païenne était l'usage du sort pour découvrir la culpabilité ou l'innocence d'un accusé qui ne pouvait recourir à des témoins ou à d'autres moyens de défense.

Cette espèce d'ordalie était encore employée au moyen âge par les Germains ; seulement elle était essentiellement mitigée par la foi en la justice toute-puissante de Dieu, et l'on voyait dans le résultat du sort l'action manifeste de la Divinité daignant révéler elle-même la vérité (1).

3° Enfin les sorts décisifs, *sortes divisoriæ*, qui, dans une affaire litigieuse, qu'il est impossible de résoudre par des preuves judiciaires, doivent, avec le consentement des parties, décider le droit douteux ou la question litigieuse en faveur de l'une ou de l'autre, sont moralement permis, tant qu'il ne s'y mêle pas de superstition et d'injustice. Mais l'Église condamne le sort où des circonstances fortuites devraient décider du choix entre deux ou plusieurs candidats compétents pour une charge ecclésiastique : *Neque ex sortibus, neque ex fortuitis circumstantiis, sed ex electione* (2), comme le porte la décrétale du Pape Honorius II : *Sortis usum in electionibus perpetua prohibitione damnamus* (3). Le fait rapporté par les Actes des Apôtres (4) n'est pas contraire à cette décision ; car autre chose est d'élire par le sort, autre chose de décider par le jugement du sort l'élection faite entre deux élus également dignes : *Aliud est eligere per sortem, aliud factam electionem judicio sortis inter electos prorsus pares definire.*

PERMANÉDER.

SORTS, *Sortes sanctorum*. *Voyez* SORTILÉGE.

SOTER (S.), Pape, successeur de S. Anicet, que les Grecs nomment aussi *Sotericos*. Il était né en Campanie, fut élu Pape, suivant Eusèbe (5), dans la huitième année de Marc-Aurèle (168),

(1) *Voy.* DIVINATION.
(2) Cf. c. 13.
(3) Bonavent., in *Vita S. Francisci*, c. 13.
(4) *Voy.* SUPERSTITION.
(5) C. 6, 7, 9, c. XXVI, quæst. 5.
(6) L. VII, c. 7.

(1) *Voy.* JUGEMENT DE DIEU.
(2) L. XLVII, *Cod. de episc. et cler.*, I, 3.
(3) C. 3, X, *de Sortil.*, V, 21.
(4) 1, 26.
(5) 4, 19.

et régna 8 ou 9 ans. Il écrivit aux Corinthiens une lettre qui était publiquement lue dans leur église le dimanche, comme on le voit dans une lettre de Denys de Corinthe à Soter. Elle n'a pas été conservée. Les décrétales qu'on lui attribue ne sont pas authentiques. D'après le *Prædestinatus*, sans nom d'auteur, c. 26 et 86, que Sirmond a publié, Soter écrivit un ouvrage contre le montanisme, qui commençait à poindre (1) et que Tertullien chercha à réfuter. Denys de Corinthe (2) vante l'extrême clémence de Soter. Il mourut, d'après le Martyrologe romain, à la date du 22 avril. Il n'est pas certain qu'il ait été martyr.

SOTO (DOMINIQUE DE) naquit à Ségovie en 1494. Son père, pauvre jardinier, le destina à son état; mais, ayant reconnu en lui d'heureuses dispositions et un grand goût pour l'étude, il l'envoya aux écoles élémentaires de Ségovie. Cependant les ressources de sa famille ne lui permirent pas de continuer ses études, et il se vit obligé de remplir les fonctions de sacristain dans un village voisin, nommé Ochando. Là il consacra à la lecture le temps qui lui restait libre; il réussit enfin à vaincre tous les obstacles qui s'opposaient à son goût pour la science. Il put se rendre à l'université nouvellement fondée d'Alcala, où S. Thomas de Villeneuve devint son maître. Il s'y lia d'intimité avec Fernand de Saavédra, qui fut longtemps l'inséparable compagnon de sa vie. Il se rendit avec lui à Paris, y étudia la philosophie et prit ses grades. Les deux amis suivirent pendant quelque temps aussi les cours de théologie et revinrent en Espagne en 1520. Là Soto concourut publiquement pour une chaire de philosophie au collége de Saint-Ildephouse d'Alcala, et il parvint à en extirper le nominalisme (1). Les cours qu'il fit à cette époque furent consignés dans son *Commentaire sur les trois livres de l'Ame, la Dialectique et la Physique d'Aristote*, qui, avec ses *Summulæ*, ont été plusieurs fois réimprimés. Tandis que sa renommée allait s'agrandissant et qu'il aspirait à la chaire de théologie, il se sentit tout à coup poussé à quitter le monde. Il se retira à Montserrat et voulut entrer au couvent; mais un pieux religieux du monastère l'en dissuada et lui conseilla de se vouer à la prédication. Soto partit pour Burgos, fut admis au couvent des Dominicains de Saint-Paul, et au bout d'un an (1525) il fit profession et changea son nom de François en celui de Dominique. Son ami Saavédra le suivit, prit le nom de Dominique de la Croix, devint un des premiers apôtres des Indes orientales et mourut en 1560 provincial du Mexique. Soto professa pendant quelque temps la philosophie et la théologie dans son couvent de Burgos. En 1531 il concourut, d'après les ordres de ses supérieurs, pour une chaire de théologie vacante à Salamanque, qu'il obtint après de brillantes épreuves.

Jean Victoria avait, à cette époque, introduit à Salamanque une nouvelle méthode d'enseigner la théologie; il avait remplacé le langage barbare de la scolastique par un style élégant, il avait renoncé aux vaines et perpétuelles subtilités de la dialectique de l'école, et avait renforcé son enseignement en se servant de ses vastes connaissances historiques et patrologiques. Soto embrassa avec zèle et talent le nouveau mode d'enseignement, et en devint, avec Melchior Canus (2) et Médina, le plus important interprète. Il enseigna pendant seize ans dans ce sens, avec une im-

(1) *Voy.* MONTANISME.
(2) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, 4, 23.

(1) *Voy.* SCOLASTIQUE.
(2) *Voy.* CANUS.

mense réputation. Au bout de ce temps il fut nommé par Charles-Quint un de ses théologiens au concile de Trente et reçut l'ordre de s'associer à Barthélemy de Carranza (1). Les Dominicains étaient en ce moment sans général, et Soto fut, pendant les quatre premières sessions, le fondé de pouvoir de son ordre ; durant la 5e et la 6e il fut le représentant de François Roméo, général nouvellement élu à Rome. Cette position lui donna une grande autorité dans la préparation des 5e et 6e sessions, où les écoles thomistes et scotistes cherchèrent alternativement à prévaloir. Les qualités personnelles de Soto étant à la hauteur de son caractère officiel, il conquit la confiance des théologiens assemblés, non-seulement par sa science et son éloquence, mais par sa piété et la gravité de ses mœurs. Cependant les difficultés de sa mission furent singulièrement aggravées par l'opposition qu'il rencontra dans un membre de son ordre même, *Ambroise Catharinus* (2), qui jouissait d'un puissant crédit, qui s'écartait en beaucoup de points des opinions dominantes dans les écoles des Dominicains, et qui se trouvait contredire presque constamment Soto.

Soto éleva d'abord la voix, dans les réunions particulières des théologiens, en faveur d'une interprétation plus libre des saintes Écritures, pour tout ce qui n'était pas dogmatique, et défendit avec une éloquence inspirée l'importance de l'étude de la théologie scolastique, qu'on s'était mis à attaquer sérieusement. Sa parole fut encore plus ferme et plus décisive dans les séances préparatoires des cinquième et sixième sessions. Lorsqu'on traita la question du péché originel il combattit vigoureusement Catharinus, qui n'admettait qu'une simple imputation du péché d'Adam, tandis que Soto y voyait l'habitude criminelle héritée d'Adam (*habitus*). Dans la question de la foi, contrairement à ceux qui attribuaient différents sens à ce mot, il fit ressortir comme moment essentiel de cette vertu l'assentiment, *assensus*, c'est-à-dire l'obligation d'admettre la parole révélée, et rejeta la doctrine des protestants, qui considéraient la confiance comme l'essence de la foi. Ici encore il rencontra Catharinus en face de lui et contre lui ; mais il en triompha et contribua efficacement à la rédaction du canon XII. Il lutta également contre Catharinus soutenant que toutes les œuvres des infidèles sont des péchés, tandis que Soto reconnaissait, avec les théologiens modérés parmi les Thomistes, une bonté morale aux actions naturelles de l'homme, et les considérait comme une disposition éloignée à la justification. Quant à la nature de la justification, il soutenait la *différence* de la grâce habituelle et de la charité, et se déclara contre une simple imputation de la justice de Dieu, dont les protestants tiraient tant de fausses conséquences.

La lutte la plus vive qu'il eut à soutenir contre Catharinus fut celle qui eut pour objet la certitude de la justification, certitude que Catharinus définissait une foi divine, *fides divina*, tandis que Soto enseignait qu'on est subjectivement incertain de la grâce. Il déclarait que l'obligation de la résidence des évêques était de droit divin, et ici encore il avait contre lui Catharinus, qui agrandissait la question en soutenant que le Pape seul tenait sa charge directement de Dieu et que les évêques ne la tenaient que du Pape.

Soto prit une part active non-seulement à la décision relative au sens même des décrets sur le péché originel

(1) *Voy.* Carranza.
(2) *Voy.* Ambroise Catharinus.

et la justification, mais à la rédaction de ces décrets.

Quatre mois après la 6e session il publia : *de Natura et Gratia, ad synodum Tridentinam* (Venetiis, apud Juntas, 1547, in-4°; Antwerpiæ, 1550, in-fol., et ailleurs), et il réunit dans ce livre tous les motifs et toutes les opinions allégués sur ces matières, et les éclaircit à ce point qu'on put considérer ce livre comme une apologie et une explication des deux sessions du concile. Il est de la plus haute importance, avec le livre du Franciscain Véga, rédigé dans un point de vue opposé, pour faire comprendre les deux décrets. Il dédia son livre aux Pères du concile. Catharinus, son perpétuel adversaire, se prononça, dans un opuscule nouveau, contre la prétention qu'avait eue Soto de dédier au concile sa doctrine sur l'incertitude de la grâce, tandis que le concile croyait en la certitude de la grâce. Cette discussion sur le sens, ou plutôt sur la conséquence du décret à peine promulgué, se répandit, non sans scandale, parmi les Pères du concile. Soto répondit avec une grande modération dans son *Apologia, qua episcopo Minorensi de certitudine gratiæ respondet, D. S.*, Ren., 1547. Il n'était pas dans la nature de Catharinus de se contenter d'une pareille réponse ; il continua la controverse dans plusieurs écrits avec une grande vivacité et des attaques très-personnelles, ramenant à l'occasion les autres points controversés entre lui et Soto au concile, notamment sur la prédestination, le péché originel, la force de la volonté après la chute et l'absence de la grâce dans les pécheurs endurcis (1). Soto était si éloigné de l'amour de la discussion qu'il avoua n'avoir pas même lu les écrits dirigés contre lui.

Le concile de Trente ayant été, contre le gré de Charles-Quint, transféré à Bologne, Soto, théologien de l'empereur, ne fut pas autorisé à suivre les Pères; il fut rappelé en Allemagne et nommé confesseur du roi. Il écrivit de là, pour attaquer le protestantisme à sa racine, son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (1), qui, avec celui du cardinal de Tolède, est un des meilleurs livres publiés jusque dans les temps modernes sur cette Épître.

En 1549 l'empereur nomma Soto archevêque de Ségovie; mais Soto refusa humblement et pria l'empereur, de retour en Espagne, de lui donner son congé comme confesseur.

En 1550 il se retira dans le couvent de Salamanque, où il fut bientôt élu prieur. Il en remplissait depuis deux ans la charge lorsqu'on lui offrit la première chaire de théologie devenue vacante par la nomination de Melchior Canus à l'évêché des îles Canaries. Soto l'accepta à la condition qu'au bout de quatre ans on lui permettrait de se retirer. Il remplit alors ses fonctions nouvelles avec une nouvelle gloire. Ses leçons se trouvent reproduites dans son livre : *de Jure et Justitia libri X, ad Carolum, Hispaniæ principem*, Salm., 1559, et *In quartum Sententiarum commentarii*, t. I, Salm., 1557, t. II, 1560. Convaincu que ce travail était le dernier qu'il dût faire, il y ajouta une rétractation de quelques propositions de ses ouvrages antérieurs. Au bout des quatre années convenues Soto mit à sa place Ambroise de Salagar, qui remplit la chaire pendant quatre ans en son nom. Malgré cela il ne fut pas donné encore à Soto de jouir du repos ; son couvent l'avait de-

(1) *Disceptationum R. P. F. Ambr. Catharini, ep. Minor., ad R. P. Dom. de Soto, ord. Præd., super quinque articulis liber*, Rome, 1552.

(1) Antwerpiæ, 1550; Salmanticæ, 1551.

rechef élu prieur, et c'est dans ces fonctions qu'il mourut le 25 novembre 1560.

Outre les principaux ouvrages que nous avons cités, on a de Soto un *Mémoire* imprimé *contre la Défense de la Mendicité publique;* un *Sermon sur le Jugement dernier*, qu'il prononça en 1545 devant les Pères du concile; un compte rendu de la célèbre discussion soulevée entre Las Casas et Sepulvéda au sujet de la guerre contre les Indiens (1); un catéchisme; un opuscule sur l'abus du serment et un autre sur la prédestination, intitulé : *de Ratione tegendi et detegendi secretum relectio theologica*, Salm., 1552; enfin *Annotationes in Joh. Feri, Franciscani Moguntinensis, commentarios super Evangelium Johannis*, Salm., 1554. Il laissa non imprimé un commentaire sur l'Évangile de S. Matthieu, une dissertation *de Ratione promulgandi Evangelium*, *et in primam partem S. Thomæ et in utramque secundam, commentarii.*

WEINHART.

SOTO (PIERRE DE) est souvent confondu avec Dominique de Soto, dont la vie a beaucoup de ressemblance avec la sienne. Il naquit à Cordoue d'une famille noble, et, jeune encore, entra en 1517 dans l'ordre de Saint-Dominique, à Salamanque. Il se signala bientôt par ses vastes connaissances théologiques, bibliques, historiques et patrologiques. Charles-Quint le nomma conseiller intime et son confesseur.

Étant venu en cette qualité avec l'empereur en Allemagne, où le général des Dominicains l'avait institué son vicaire, il conçut le vif désir de consacrer sa vie à combattre le protestantisme. Il demanda et obtint sa liberté et fut bientôt à même de déployer son zèle. L'ardent évêque d'Augsbourg, le cardinal Otto Truchsess de Waldbourg (1), fondait à cette époque à Dillingen un séminaire auquel il associa bientôt une université (1554). Soto non-seulement l'aida dans cette œuvre par ses conseils, mais il accepta une chaire de théologie et fut bientôt le principal appui de cette haute école. En 1504 le cardinal lui rendit le témoignage que c'était à lui que l'université devait sa création et sa prospérité.

Dans son enseignement sur la grâce il se prononça en faveur du strict thomisme, pensant que c'était un moyen puissant de combattre le protestantisme. Il manifesta cette opinion dans deux lettres adressées à Ruard Tapper, chancelier de l'université de Louvain, qui furent plus tard imprimées à Anvers, 1706, avec l'ouvrage publié par Quesnel : *A. Reginaldi de mente S. concilii Tridentini circa gratiam pro se efficacem*, ce qui lui attira le reproche d'avoir été favorable au système de Baïus (2).

Soto seconda efficacement son évêque, dans l'ardent désir qu'il avait de s'opposer à la réforme, en relevant l'enseignement par la rédaction d'un *Catéchisme* qui a été imprimé souvent sous différentes formes et sous différents titres (3). Il fit en même temps à Dillingen un cours de théologie pastorale qui fut imprimé par ordre du cardinal, d'après les cahiers des élèves, en 1558, sous le titre de *Tractatus de institutione sacerdotum qui sub episcopis animarum curam gerunt*, *s. Manuale clericorum.* Il y traite, dans la première partie, des sacrements, dans la seconde du péché et

(1) *Voy.* LAS CASAS.

(1) *Voy.* TRUCHSESS.

(2) Dans Duchesne, *Histoire du Baianisme; Apologie en* 1738.

(3) D'abord : *Institutiones Christianæ*, Aug. Vind., 1548, Val. Othmar; puis : *Compendium doctrinæ catholicæ*, etc., 1554; d'où : *Methodus Confessionis*, Dill., 1553.

des remèdes du péché, et de la vie sacerdotale.

Il entra en conflit avec Brenz (1) au sujet de la confession de foi rédigée par ce dernier et soumise par le duc de Wurtemberg au concile de Trente, et publia : *Assertio cath. fidei circa articulos confessionis nomine illustr. ducis Wurtembergensis, oblatæ per ejus legatos concilio Tridentino,* 24 janvier 1552, Antw., 1552, et réfuta la réponse de Brenz par une réplique, *Defensio cath. confessionis et scholiorum circa confessionem*, etc., Antw., 1557. P. de Sotto entra en relations avec le cardinal Pole (2), qui, envoyé à la demande de la reine Marie en qualité de légat en Angleterre, pour réconcilier ce royaume avec l'Église, s'était mis en route, et avait été retenu à Dillingen par l'empereur, soit que ce souverain eût des motifs personnels, soit qu'il eût des raisons politiques de l'arrêter dans sa mission. Le cardinal y attendit longtemps l'autorisation de continuer son voyage et finit par envoyer P. de Soto à Bruxelles, auprès de l'empereur, pour lever les obstacles qui entravaient son départ. Cette rencontre impliqua P. de Soto dans les négociations relatives à la conversion de l'Angleterre, et lorsque le cardinal Pole, mis à même de réaliser sa légation, porta sa sollicitude sur les universités d'Oxford et de Cambridge pour les épurer, il appela Soto et lui offrit la chaire de théologie d'Oxford, qui avait été occupée par Pierre Martyr (3). Les brillantes leçons que Soto fit à Oxford ne durèrent pas longtemps. La mort de la reine Marie renversa toute l'œuvre de la restauration. Les Catholiques étrangers qui avaient été appelés en Angleterre furent renvoyés, et Soto revint à Dillingen en 1558. Lorsque le concile de Trente reprit ses sessions, en 1561, Soto y fut appelé par le Pape et mis à la tête des théologiens. Les historiens du concile reconnaissent unanimement la haute réputation et la confiance que Soto conquit parmi les Pères par son savoir et son caractère; il passait généralement pour une des premières autorités théologiques. Il parla sur l'Ordre et le Mariage. Dans les délibérations sur l'Ordre il défendit l'institution divine de la hiérarchie à ses différents degrés, le caractère sacramentel de l'Ordre et la nécessité de sa collation par l'évêque. Par rapport au Mariage il soutint le droit qu'a l'Église d'ordonner une séparation, en même temps qu'il parla en faveur de l'indissolubilité absolue du lien conjugal, non-seulement en cas d'adultère, mais encore dans le cas où l'un des époux non chrétien se convertit.

Sa position devint extrêmement difficile lorsqu'on fit de la question du droit divin de la résidence des évêques une question de parti autour de laquelle tournait celle des rapports des évêques avec le Pape. Tandis que les légats combattaient ce prétendu droit divin, et dans tous les cas cherchaient à empêcher qu'on se prononçât sur ce sujet, Soto, soutenant, comme la plupart de ses compatriotes, le droit divin, était tellement convaincu de la nécessité d'une décision qu'il avait, même dans ses discours sur le Mariage, saisi l'occasion de provoquer chaudement une résolution à ce sujet. Il fut à plusieurs reprises employé par les légats pour négocier dans cette question avec les évêques espagnols, dont il se rapprochait par la nationalité et les doctrines. Le dernier acte de sa vie montra combien cette affaire lui tenait à cœur;

(1) *Voy.* BRENZ.
(2) *Voy.* POLE.
(3) *Voy.* PIERRE MARTYR.

car, trois jours avant sa mort, qui eut lieu le 20 avril 1563, il signa, probablement sous l'influence de l'archevêque de Braga, Barthélemy des Martyrs, une lettre au Pape, dans laquelle il le suppliait humblement de consentir à ce que la résidence et l'institution des évêques fussent déclarées de droit divin. Une copie de cette lettre fut répandue parmi les Pères du concile et fit une grande sensation. Soto mourut universellement regretté de tous les Pères, qui considérèrent sa perte comme un malheur pour le concile.

L'activité de P. de Soto fut bien moindre au point de vue de la littérature théologique que celle de son homonyme, car, sauf le *Tractatus de institutione sacerdotis*, on n'a de lui aucun ouvrage d'une portée générale.

WEINHART.

SOUABES (MIROIR DES), *Speculum Suevicum*, *corpus Juris Suevici*. On nomme ainsi la collection de décisions de droit, de coutumes et de lois, qui étaient en usage dans les tribunaux et la vie commune parmi les anciens peuples germaniques, surtout parmi les Souabes ou Alemans. L'*auteur* de cette collection est aussi incertain que le moment et le lieu où elle naquit. Goldast nomme bien un certain *Berthold*, comte de Grimmenstein ; mais les motifs de cette assertion ne sont pas suffisants. Il en est de même de l'assertion de Struve et de Hoffmann, qui prétendent que le Miroir des Souabes est plus ancien que celui des Saxons.

Ce recueil parut au treizième siecle, peut-être sous Frédéric II ou durant l'interrègne. On conclut qu'il fut rédigé *après* 1230, parce que le livre I, c. 5, des décrétales de Grégoire IX y est cité ; qu'il parut *avant* 1290, parce qu'au titre : *Celui qui baise le roi*, on trouve, entre autres paroles, celles-ci : « Le quatrième est le duc de Bavière, échanson du royaume, qui présentera la première coupe au roi (1). » Or on sait que Frédéric II enleva à Wenceslas le Borgne, roi de Bohême, la dignité électorale avec la fonction d'échanson, et les donna au duc de Bavière, qui les conserva jusqu'au jour où Rodolphe Ier, en 1290, rétablit dans cette double dignité son gendre, le roi Wenceslas.

On voit encore, dans la bibliothèque impériale de Vienne, le manuscrit ambroisien dont les ducs d'Autriche se servirent depuis Rodolphe Ier jusqu'à Maximilien Ier.

C'est le droit romain et le *Miroir saxon* qui constituent la base du *Miroir souabe*, comprenant le droit ancien, souabe et féodal ; le droit souabe traite des biens civils ou héréditaires, dans 414 chapitres ; le droit féodal parle des biens féodaux, dans 160 chapitres. Il n'est pas question du droit municipal, *jus municipale*. C'est pourquoi quelques juristes, comme Conring, prétendent que le droit municipal de Cologne est le *jus municipale Suevicum ;* d'autres, comme Thomasius, considèrent comme tel le droit de Lubeck.

Il existe encore de nos jours de nombreux exemplaires imprimés et manuscrits du *Miroir souabe*. La première édition est de 1480 ; celle qui est plus connue, et qu'on répute ordinairement l'édition princeps, est celle de Matthias Hupffuh, Strasbourg, 1505, in-fol. ; elle est très-défectueuse. Elle parut sous ce titre : *Droit féodal impérial et royal*. Sébastien Meichsern en fit une avec les deux précédentes. Il en existe d'autres de Goldast, Étienne Burgmeister, Fr. Schannal, Berger,

(1) *Der vierl ist der Herzog von Payrn, des Reichs Schenk, und soll dem Kœnig den ersten Becher fürtragen.*

Schiller, Senkenberg (*Corpus Juris feudal. German.*, Giess., 1740). Goldast prétend que, de son temps, le Miroir saxon était encore en vigueur dans l'Allgau, en Suisse, dans le pays de Vaud, en Savoie et en Bourgogne.

Cf. Schilterus, *Præf. ad prax. jur. Rom. in foro Germ.*; Puffendorf, *de la Situation du saint-empire romain de la nation allemande*; Goldast, *Préf.* de la 1re part. des décrets de l'empire.

SOULIERS DES ÉVÊQUES. *Voyez* ÉVÊQUES.

SOULIERS DES ANCIENS HÉBREUX. *Voyez* VÊTEMENTS DES ANCIENS HÉBREUX.

SOURDS-MUETS (INSTITUTION DES). *Voyez* ÉDUCATION (*établissements d'*) et SICARD.

SOUS-DIACONAT. L'ancienne Église ne connut d'abord que trois degrés dans la hiérarchie cléricale : l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. Il n'est question des ordres mineurs ni dans les saintes Écritures ni dans les temps qui suivirent immédiatement l'âge apostolique. Les évêques et les prêtres formaient le sacerdoce, et les diacres les servaient dans l'accomplissement de leur saint ministère et l'exercice de leurs obligations. Il n'y avait pas d'autres serviteurs, d'autres ministres, *ministri*.

Lorsque le nombre des fidèles s'accrut et que les formes du culte divin se développèrent, le service des diacres ne suffit plus pour toutes les fonctions, et c'est ainsi que le diaconat se subdivisa. L'on créa une série de ministres servant les diacres et exerçant les fonctions inférieures qui se conciliaient moins avec la dignité du diaconat. *In primitiva Ecclesia*, dit S. Thomas d'Aquin, *propter paucitatem ministrorum inferiora ministeria* DIACONIS *committebantur. Nihilominus erant omnes prædictæ potestates, sed* IMPLICITE, IN UNA DIACONI POTESTATE; *sed postea ampliatus est cultus divinus, et Ecclesia, quod implicite habebat in uno ordine*, EXPLICITE *tradidit diversis* (1).

Parmi les ordres inférieurs nés du diaconat, comme les branches d'un tronc commun, nous trouvons de très-bonne heure le *sous-diaconat;* son existence dans l'Église d'Afrique est attestée, vers le milieu du troisième siècle, par S. Cyprien, dans plusieurs passages de ses lettres (2). Il en est de même du quatrième concile de Carthage, de 398. Le sous-diaconat existait également dans l'Église romaine vers 250, comme on le voit dans une lettre du Pape Corneille à l'évêque Fabius d'Antioche, où il dit que l'Église romaine avait 46 prêtres, 7 diacres, 7 SOUS-DIACRES, 42 acolytes et 52 exorcistes, lecteurs et portiers (3).

En Espagne, le synode d'Elvire, de 305, fait mention, au chapitre 30, des sous-diacres. En Orient ils existaient également vers le milieu du quatrième siècle, ainsi que le constatent une lettre de S. Athanase (4), de 330, et le 21e canon du synode de Laodicée, de 361, ch. 26, dist. 23.

On comprend facilement que le sous-diaconat ne soit pas né en même temps dans les diverses Églises, puisque chacune d'elles n'y eut recours que suivant son besoin, et c'est précisément aussi pourquoi les attributions du sous-diaconat ne sont pas partout les mêmes. Les principales attributions étaient :

1° D'assister les diacres au service de l'autel, de leur présenter le calice et la patène, de préparer les vases et le linge nécessaires pour se laver les mains (5).

(1) Thomassin, p. I, l. II, c. 33, n. 5.
(2) Epist. 2, 3, 29, 30, 40, 79.
(3) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43.
(4) *Ad Solitar.*
(5) C. 1, § 6, dist. 25.

On a voulu conclure du canon 21 du synode de Laodicée, que nous venons de citer (1), portant : *Non oportet subdiaconos licentiam habere in sacrarium sive secretarium (quod Græci diaconium appellant) ingredi et* CONTINGERE VASA DOMINICA, qu'en général il leur était interdit de toucher les vases sacrés ; mais il faut rectifier cette opinion, et entendre par *vasa dominica* les vases où se trouvent actuellement le corps et le sang de Jésus-Christ ; toucher ces vases fut toujours le privilége des diacres, mais il fut toujours permis aux sous-diacres de toucher ces vases *vides* (2).

2° De prendre les oblations des mains de ceux qui les offraient et de les poser sur l'autel ; de là le nom qu'on leur donnait aussi d'*oblationarii*. Ces *oblationarii* avaient encore d'autres fonctions à remplir dans l'église : ils veillaient sur les tombeaux des saints martyrs, ils avaient soin du luminaire et des préparatifs nécessaires aux offices (3).

3° De se tenir aux portes de l'église pendant la communion solennelle, pour empêcher qu'on entrât et qu'on sortît. D'après les *Constitutions apostoliques* (4), cette attribution se partageait entre les diacres et les sous-diacres, ceux-là se tenant à la porte des hommes, ceux-ci à la porte des femmes.

4° D'être employés comme messagers, par les évêques, dans les temps de persécution, et de servir ainsi d'intermédiaires entre les prélats et leurs églises ou des paroisses étrangères, comme on le voit dans l'histoire de S. Cyprien durant son exil (5).

5° Les sous-diacres ne pouvaient monter à l'autel pendant le saint Sacrifice. Ils ne pouvaient pas non plus y déposer directement les vases sacrés ; ils les transmettaient simplement aux diacres.

(1) C. 26, dist. 23.
(2) Van Espen, *Scholia in canones Laodicenos*, ad can. XXI.
(3) Bintérim, *Memorabilia*, l. I, p. 328.
(4) L. VIII, c. 4.
(5) Epist. 2, 8, 29, 30.

L'origine et les attributions du sous-diaconat indiquent suffisamment qu'il appartenait, comme c'est encore la loi dans l'Église grecque aujourd'hui, aux ordres mineurs, et ce ne fut qu'à dater du treizième siècle qu'on le compta dans l'Église latine parmi les ordres majeurs. Avant cette époque, suivant l'opinion générale, le sous-diaconat était supérieur aux autres ordres mineurs, et ce qui contribuait sans doute à ce sentiment, c'est qu'on permettait aux sous-diacres de toucher les vases sacrés, ce qui était défendu aux minorés. C'est pourquoi Grégoire le Grand (1) étendit aux sous-diacres l'obligation du célibat, qui n'était jusqu'à lui imposé qu'aux ordres majeurs. Cette mesure, d'un autre côté, contribua à rehausser la considération des sous-diacres.

Urbain II (1091) fit un pas de plus dans ce sens au concile de Bénévent. Le premier canon de ce concile (2) compte encore, il est vrai, le sous-diaconat parmi les ordres mineurs : *Nullus in episcopum eligatur nisi in sacris ordinibus religiosus vivens fuerit inventus.* SACROS *autem* ORDINES *dicimus* DIACONATUM *et* PRESBYTERATUM, *hos siquidem solos primitiva legitur habuisse Ecclesia.* Mais le synode ajoute immédiatement : SUBDIACONOS *vero, quia et ipsi altaribus ministrant, opportunitate exigente,* CONCEDIMUS, *si tamen spectatæ sint religionis et scientiæ. Quod ipsum non nisi Romani Pontificis vel metropolitani licentia fieri permittimus.* D'après la pratique suivie jusqu'alors,

(1) C. 1, dist. 31.
(2) C. 4, dist. 60.

les clercs engagés dans les ordres majeurs pouvaient seuls être élus évêques. Le canon cité étendait cette capacité d'être élu aux sous-diacres, pourvu qu'ils fussent capables en général et qu'ils obtinssent la dispense des supérieurs. Cette disposition rehaussa nécessairement la considération de cet ordre et le rapprocha des ordres majeurs.

En effet, dès l'âge suivant, les théologiens débattent la question de savoir si le sous-diaconat appartient aux ordres majeurs ou mineurs, et l'une et l'autre opinion est défendue par de graves autorités. Ainsi, par exemple, tandis que Pierre Lombard (1) ne connaît que deux ordres majeurs, et que Hugues de Saint-Victor exprime l'opinion des théologiens de son temps en ces termes: *Sacros ordines diaconatus et presbyteratus tantum appellandos censent, quia hos solos primitiva legitur Ecclesia habuisse* (2), d'autres écrivains de cette époque comptent déjà le sous-diaconat parmi les ordres majeurs. Ainsi le chanoine de Saint-Victor, Pierre le Chantre, dit (3): *De novo institutus subdiaconus sacer ordo*, et cet avis est partagé par Baudinus, contemporain de Lombard (4).

Innocent III voulut mettre à jamais un terme à cette incertitude, résultant de la manière dont le sous-diaconat s'était formé. Après avoir spécialement rappelé les prescriptions de Grégoire le Grand et d'Urbain II, il déclara (5) que le sous-diaconat était un ordre majeur, décida qu'un sous-diacre élu évêque n'avait pas besoin de dispense, et que l'on pourrait donner suite à son élection tout comme à celle d'un diacre ou d'un prêtre.

(1) *Sentent.*, l. IV, dist. 21.
(2) Thomassin, l. c., c. 33, n. 4.
(3) *De Verbo mirifico.*
(4) *Sent.*, l. IV, dist. 23.
(5) C. 9, X, *de Ætate et qualit.*, 1, 14.

Ce grand Pape se décida, dans une autre circonstance, d'après le même point de vue. Suivant le droit en usage, un esclave qui avait reçu les ordres mineurs à l'insu de son maître pouvait être revendiqué par celui-ci; s'il avait reçu un ordre majeur il n'était pas restitué à son maître; il était racheté, suivant l'occurrence, par l'évêque ordinant ou à ses propres frais (1). Innocent modifia la discipline à cet égard (2) en décidant qu'un esclave qui aurait été ordonné sous-diacre ne pourrait pas plus être revendiqué par son ancien maître qu'un diacre; il plaça, par conséquent, les deux ordres sur la même ligne, c'est-à-dire qu'il rangea le sous-diaconat parmi les ordres majeurs. A dater de ce moment le sous-diaconat fut considéré par la législation comme par la science parmi les ordres majeurs, et il ne se conserva des traces de l'ancienne discipline que dans le rite même de l'ordination. Les candidats du sous-diaconat ne sont pas, comme ceux du diaconat et du presbytérat, proposés à l'évêque par l'archidiacre, on ne demande pas avant leur ordination l'assentiment du peuple, et l'ordre n'est pas transmis comme pour les deux autres ordres majeurs par l'imposition des mains de l'évêque; il l'est par la tradition des instruments et des ornements, *traditio instrumentorum et vestium.*

Le Pontifical dit des fonctions attachées au sous-diaconat, d'après la pratique actuelle: *Subdiaconum oportet aquam ad ministerium altaris præparare, diacono ministrare, pallas altaris et corporalia abluere, calicem et patenam ad usum sacrificii eidem offerre.* On ne sait pas exactement à quel moment s'introduisit l'u-

(1) C. 9, 10, 19, dist. 54.
(2) C. 7, X, *de Servis non ordinand.*, 1, 18.

sage de faire lire l'épître par le sous-diacre, ce qui, suivant la pratique actuelle, est la fonction principale ; seulement on peut conclure d'un passage d'Amaury (1) que cette coutume parut dans certaines églises vers le milieu du neuvième siècle, mais non qu'elle fut alors généralement admise.

Une fois que le sous-diaconat fut compté parmi les ordres majeurs beaucoup de personnages considérés demeurèrent à ce degré et y remplirent les fonctions les plus importantes dans l'église. Aujourd'hui ce n'est plus en général qu'une préparation et un degré transitoire pour passer au presbytérat, et ses fonctions sont remplies dans les messes privées par le prêtre célébrant et par de simples laïques, dans les messes solennelles par des prêtres.

L'âge pour le sous-diaconat varia suivant les temps ; le second concile de Tolède (531) exigea (2) l'âge de vingt ans (3) ; Justinien (4), l'âge de vingt-cinq ans ; Clément V, au concile de Sienne (1312), dix-huit ans (5). Aujourd'hui l'Église exige l'âge de vingt-deux ans non révolus (6).

Il doit y avoir un *interstice d'un an* entre la collation des ordres mineurs et le sous-diaconat, tout comme entre celui-ci et le diaconat. Cependant il est permis à l'évêque, ayant des motifs suffisants, d'abréger ce temps par des dispenses (7).

Peut-on conférer le sous-diaconat avec les ordres mineurs le même jour ? Non, suivant le droit commun ; mais, dans beaucoup de diocèses, l'usage est

(1) Amalarius, *de Div. Off.*, I, 11.
(2) C. 1.
(3) C. 5, dist. 28.
(4) Nov. 123, c. 13.
(5) C. 3, *de Ætate et qual.*, *in Clem.*, 1, 6.
(6) *Conc. Trid.*, XXIII, c. 12, *de Ref.* Fagnani, *Comment.* ad c. 7, X, *de Elect.*, 1, 6, n. 131.
(7) *Conc. Trid.*, XXIII, c. 11, 13, *de Ref.*

de le conférer le même jour, et la congrégation du concile, tout comme les canonistes les plus autorisés, ont approuvé cet usage, quand il y a nécessité et utilité pour l'Église, *ob necessitatem aut utilitatem Ecclesiæ* (1).

La réception du sous-diaconat suppose un titre d'ordination (2), tandis que les ordres mineurs peuvent être conférés sans ce titre (3). Celui qui a reçu le sous-diaconat ne peut rentrer dans l'état laïque ; il est tenu à toutes les obligations des clercs des ordres majeurs, c'est-à-dire à la récitation du bréviaire et à l'observation de la loi du célibat.

Cf. Thomassin, P. I et II, c. 30 sq. ; Morin, *de Sacr. Ordinationib.*, P. III, *Exercit.*, 12, c. 1 sq. ; Van Espen, J. E. V., P. I, tit. 1er, c. 3 ; Bintérim, *Memorabilia*, l. I, p. 321 sq. ; Seitz, *Droit du Curé*, l. II, p. 415 sq., et les articles Ordination et Ordres.

Kober.

SOUS-DIACONAT (ORDINATION DU). Le sous-diacre (*subminister*) reçoit son nom de la destination qu'il a de servir le diacre à l'autel ; ces obligations sont, d'après le Pontifical romain :

1° De préparer l'eau pour le service de l'autel, de mêler avant l'offertoire du calice un peu d'eau au vin en disant au prêtre : *Benedicite*, *Pater reverende ;*

2° De servir le diacre, de se tenir à ses côtés, de laver les linges de l'autel et les corporaux ;

3° De présenter le calice et la patène au moment de l'Offertoire ;

4° De chanter solennellement, c'est-à-dire *ex officio*, l'Épître pendant la grand'messe, en portant le manipule.

D'après d'autres rituels le sous-diacre a encore des attributions accessoires, savoir, de placer sur l'autel le pain qui

(1) Reiffenstuel, l. I, tit. II, § 6, n. 165 sq.
(2) *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 2, *de Ref.*
(3) Reiffenstuel, l. c., § 3, n. 70.

doit être consacré pour le peuple, de porter la croix dans les processions. Autrefois il était aussi d'usage que les sous-diacres se tinssent aux portes des églises pour y laisser entrer les catéchumènes, pour en exclure les pénitents publics et fermer les portes pendant le Sacrifice. D'après les premières lettres du Pape Fabien ils avaient aussi dans l'antiquité la mission de recueillir et de consigner les actes, *gesta*, des martyrs.

L'évêque confère le sous-diaconat en transmettant le calice et la patène vides et le livre des Épîtres, et en disant: *Vide cujus ministerium tibi traditur; ideo te admoneo ut ita te exhibeas ut Deo placere possis.* Au moment de transmettre le livre, il dit : *Accipe librum Epistolarum, et habe potestatem legendi eas in Ecclesia sancta Dei, tam pro vivis quam pro defunctis. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.*

Il y a par conséquent une double *matière* immédiate de cet ordre, la tradition du calice et de la patène, puis celle du livre des Épîtres.

A cette double matière répond une double *forme*, savoir: les paroles qui accompagnent la transmission de la matière. Du reste le livre des Épîtres et sa tradition ne constituent qu'une matière *secondaire ;* les plus anciens rituels, de 500 à 1200, n'en parlent pas. Le quatrième concile de Carthage, de 398, ne parle également que de la première matière : *Subdiaconus, cum ordinatur, quia manus impositionem non accipit, patenam de manu episcopi accipiat vacuam et calicem vacuum.* Il est toujours question du calice *vide*. Que si, par mégarde, l'évêque présentait à l'ordinand un calice avec du vin, l'ordination n'en serait pas moins valable.

Aujourd'hui on compte le sous-diaconat parmi les ordres majeurs et sacrés, comme cela résulte de la disposition du concile de Trente, sess. XXIII, cap. 2 : *Subdiaconatus est ordo major et sacer.* On sait que le sous-diaconat n'avait pas cette portée dans l'antiquité (1).

Voici le rite de l'ordination du sous-diaconat.

On prépare un calice et une patène vides, des burettes et un linge, un livre des Épîtres. Les candidats au sous-diaconat apparaissent devant l'autel, revêtus d'un huméral, d'une aube et d'un cingulum ; ils portent sur le bras gauche le manipule et une dalmatique, un cierge dans la main droite. Après l'ordination des acolytes on lit le Graduel, les Collectes et la leçon suivant les rubriques du Pontifical romain ; puis l'archidiacre se tourne vers ces ordinands et dit : « Que ceux qui doivent recevoir l'ordre du sous-diaconat approchent, *accedant qui ordinandi sunt ad subdiaconatum.* » Le notaire appelle chacun par son nom, en ajoutant que celui qui reçoit le sous-diaconat jouit d'un titre du souverain, ou de sa fortune paternelle, ou d'un titre de pauvreté dans un ordre religieux. Chacun répond : Présent, *adsum*. Alors l'évêque, assis sur l'autel, s'adresse aux ordinands : *Filii dilectissimi, ad sacrum subdiaconatus ordinem promovendi*, etc.

Dans cette allocution l'évêque leur rappelle l'importance de leur résolution : que la réception du sous-diaconat ne leur permettra plus de rentrer dans l'état laïque et qu'ils vont librement s'engager au célibat. Il entonne les litanies des Saints, et l'archidiacre appelle les candidats au diaconat et au presbytérat en disant : *Accedant qui*, etc. Alors tous les ordinands se prosternent, les assistants s'agenouillent et récitent les litanies avec l'évêque. Après

(1) *Voy.* Sous-Diaconat.

les mots : *Ut omnibus fidelibus defunctis requiem æternam donare digneris, te rogamus, audi nos*, l'évêque se lève, prend sa crosse, se tourne vers les ordinands encore prosternés en demi-cercle devant lui, et dit d'un ton solennel : *Ut hos electos bene†dicere digneris, te rogamus, audi nos;* il se remet à genoux devant son fauteuil et l'on termine les litanies.

L'évêque se relève, met sa mitre, et l'archidiacre dit : *Recedant in partem qui ordinandi sunt diaconi et presbyteri.* L'évêque adresse une exhortation aux candidats du sous-diaconat placés devant lui en demi-cercle, commençant par ces mots : *Adepturi, filii dilectissimi,* etc., et dans laquelle il leur recommande les obligations et les devoirs de leur ministère, savoir : de préparer l'eau pour le service de l'autel, d'assister le diacre, de laver le linge de l'autel et les corporaux, d'offrir au diacre, à la messe, le calice et la patène, etc. Puis il présente à chaque candidat un calice et une patène vides; chacun d'eux les touche de la main droite, tandis que l'évêque dit : *Videte cujus ministerium vobis traditur*, etc. L'archidiacre leur présente les burettes remplies d'eau et de vin, et une cuvette avec une serviette, et ils touchent tous ces objets. L'évêque se lève, et, revêtu de la mitre, il dit debout, en s'adressant au peuple : *Oremus Deum ac Dominum nostrum, fratres charissimi*, etc.

Après cette allocution il se tourne vers l'autel et dit : *Domine, sancte Pater omnipotens*, etc. Cette oraison dite, il s'assied et pose à chaque ordinand, sur la tête, l'huméral déjà préparé autour du cou, en disant : *Accipe amictum, per quem designatur castigatio vocis*, etc. ; puis il met à chacun des candidats le manipule au bras gauche, avec ces mots : *Accipe manipulum*, etc. Enfin il leur rabat la dalmatique sur les épaules et fait tomber la partie postérieure, en disant : *Tunica jucunditatis et indumento lætitiæ*, etc. Tous alors touchent l'épistolaire de la main droite, tandis que l'évêque dit : *Accipite librum Epistolarum, et habete potestatem legendi eas in Ecclesia sancta Dei, tam pro vivis quam pro defunctis*, etc. Les sous-diacres ainsi ordonnés se remettent à leur place, et l'un d'entre eux, le moment venu, lit l'épître.

Beaucoup de détails de ce rite se trouvent dans les plus anciens pontificaux, ainsi la récitation des litanies des saints, l'allocution qui exhorte les candidats à une vie édifiante (cette même allocution se trouve dans le manuscrit cité par Assemani, qui a plus de 1200 ans). Le rite de la transmission du calice vide se trouve déjà dans le synode de Carthage de 398. La transmission de l'épistolaire est de date plus récente, ainsi que la formule qui l'accompagne(1).

Les vieux rituels de 500 à 1200 ne connaissent pas cet usage.

Le rite de l'imposition solennelle des vêtements sacrés s'est introduit peu à peu.

Le sous-diaconat se confère d'une manière toute différente chez les Orientaux. D'après un formulaire usité chez les Nestoriens, que Morin fait connaître, on voit que l'évêque dit d'abord une oraison pour les ordinands : *Aspice in hos servos tuos*, etc.; puis il fait le signe de la croix sur eux, et reçoit le livre de la main de celui qui est ordonné, le baise sur la tête, donne le livre à l'archidiacre, reçoit l'étole et la place au cou de l'ordinand, etc.

Quant à l'obligation du célibat, la discipline sévère de l'Église latine s'é-

(1) *Voir* Schmid, *Liturgique*, t. III, 3e éd., p. 263

carte de celle de l'Église d'Orient. Avant le onzième siècle, il est vrai, la loi du célibat n'était pas partout très-strictement observée par les sous-diacres, même dans l'Église latine; mais après e onzième siècle cette obligation fut rigoureusement attachée à l'ordination du sous-diaconat comme aux autres ordres majeurs, et aucun de ceux qui étaient mariés avant le sous-diaconat ne put après cela conserver sa femme; l'ordination n'était conférée qu'autant que les deux époux s'engageaient à ne plus jamais cohabiter ensemble. Si la femme était judiciairement déclarée adultère, le mari pouvait, contre le gré de la femme, l'abandonner et être admis aux ordres sacrés sans son consentement. Chez les Grecs la défense du mariage existe également pour ceux qui reçoivent les ordres majeurs; que s'ils se sont mariés étant laïques ou lecteurs, ils peuvent conserver leurs femmes et être ordonnés. C'est là ce qui fait que chez les Grecs presque tous les prêtres, les diacres et les sous-diacres sont mariés avant d'être ordonnés, les moines exceptés. Aussi ceux-ci seuls peuvent parvenir à l'épiscopat, parce que, conformément à l'ancienne loi, les Grecs ont voulu du moins que les évêques observassent le commandement du célibat. Tandis que l'Église latine s'en tenait sous ce rapport, comme sous tous les autres, plus fidèlement à l'antiquité ecclésiastique, l'Église grecque, dès 692, au concile de *Quinisext.* (*in Trullo*), tenu à Constantinople, sanctionnait par son 13e canon la pratique plus relâchée, quant au célibat.

Il faut, pour que le sous-diaconat soit valable, que celui qui le reçoit :

1. Soit homme ;
2. Baptisé ;
3. Qu'il ait l'intention de recevoir l'ordre.
4. Il faut que l'évêque légitime emploie la matière et la forme légales.

Il faut, en outre, pour que le sous-diaconat soit licite, que celui qui est ordonné :

1. Soit confirmé, ne soit frappé d'aucune censure ecclésiastique et ne soit pas irrégulier;
2. Qu'il ait reçu la tonsure et les quatre ordres mineurs;
3. Qu'il ait l'âge légal, c'est-à-dire, d'apres le concile de Trente (1), qu'il ait atteint 22 ans;
4. Qu'il puisse prouver qu'il a un titre qui assure son existence;
5. Qu'il ne soit pas marié;
6. Qu'il ait les connaissances nécessaires et la sainteté de la vie qui est exigée.

Quant aux connaissances requises, il faut qu'il ait d'abord celle de la matière et de la forme de son ordre et des obligations qui en résultent; il faut qu'il puisse réciter le bréviaire et qu'il ait l'habitude des moyens propres à préserver la chasteté; il faut enfin qu'il ait le zèle de l'étude et la capacité suffisante pour apprendre tout ce qui sera exigé de lui pour les ordres majeurs.

Le concile de Trente (2) statue déjà, quant aux ordres mineurs, *ut nemo iis initietur quem non scientiæ* SPES *majoribus ordinibus dignum ostendat.* La sainteté de la vie suppose l'innocence baptismale, ou exige que le candidat ait lavé sa conscience par une confession récente, qu'il ne sente en lui-même aucun penchant dominant pour un vice quelconque, et qu'il ait donné des preuves rassurantes de ses vertus et de la régularité de sa conduite. C'est cette prudence de l'Église qui l'empêchait d'admettre autrefois aucun néophyte aux Ordres.

Conf. DIACONAT, DIACONAT (*ordi-*

(1) Sess. XXIII, c. 12, *de Ref.*
(2) Sess. XXIII, c. 11.

nation du), FONCTIONS ECCLÉSIASTIQUES.

DÛX.

SOUTANE. *Voyez* VÊTEMENT ECCLÉSIASTIQUE.

SOUTHCOTT (JEANNE). *Voyez* SABBATHIENS.

SOUVERAIN BIEN (LE). Le bien en général est une chose précieuse. Une chose est précieuse en elle-même ou par rapport à nous. Sous tous les rapports Dieu est le souverain bien. On invoque Dieu, comme le souverain bien, sous le premier rapport, dans cette formule de prière : « C'est vous surtout que j'aime, parce que vous êtes le souverain bien, digne par vous-même de tout amour et de tout hommage. » Dieu est par lui-même le souverain bien dans toute sa plénitude; Dieu a toujours été la source de la vie; jamais, pour manifester sa vie, il n'a eu besoin du secours d'une autre existence, comme la matière, l'esprit pur et l'homme, qui ne seraient pas sans l'action préable de Dieu, et qui, sans son assistance, n'auraient jamais passé du néant à la vie, d'un état indéterminé à l'état d'un être actuellement posé en lui-même. Dieu n'attend pour son être et pour sa vie ni l'action préalable ni le complément d'un autre être. Son existence est celle d'une personnalité absolue, une et triple, dans laquelle Dieu contemple son être, qu'il sait être absolu, et, par cette contemplation et cette science de lui-même, il jouit d'une béatitude infinie.

En revanche la matière ne parvient qu'à manifester des phénomènes ou des apparences; elle ne connaît jamais son être; son bien-être n'est que la satisfaction d'une activité dirigée vers l'apparence, tandis que l'esprit pur parvient à connaître son être dans sa conscience, à jouir des conséquences de son activité libre et personnelle, et peut être heureux par là, quoiqu'il y ait dans son être et sa liberté un mystère, vu qu'il possède bien la certitude subjective de l'un et de l'autre, mais qu'il ne peut en faire l'objet de sa contemplation et en avoir l'évidence.

Enfin l'homme a en lui-même l'évidence des phénomènes naturels, la conscience de l'esprit et le bien-être qui en résulte, mais avec les imperfections attachées à cette double vie.

Dieu, en se contemplant lui-même, est la lumière éternelle; il pénètre la profondeur de son être et de tout être; il n'y a pas de mystère devant lui; il n'y a en lui rien de partiel, rien de défectueux. Tout être s'anéantit dans la poussière devant lui et lui doit adoration, respect, amour et honneur.

Sous le second rapport, c'est-à-dire par rapport à nous, Dieu est encore le souverain bien. Ce qui est utile à l'homme dans sa vie, par conséquent dans sa connaissance, son action, son bonheur, lui est par là même précieux. Ce qu'il y a de plus précieux pour lui, c'est ce qui, plus que toute chose, le maintient et le soutient dans sa vivante activité. De là vient qu'il y a pour lui des biens supérieurs et inférieurs, spirituels et physiques. Or c'est de l'amour de Dieu que l'homme tient son être et sa vie même, c'est Dieu qui le libère de la misère insondable que lui prépare le péché et lui donne la *possibilité* de mener une vie telle qu'il peut s'élever à la félicité divine; car Dieu veut donner à la vie de l'homme la plus haute perfection possible en l'unissant à sa vie propre, à sa vie éternelle et absolue.

L'homme, s'il se montre digne de la grâce divine, doit être, dans l'autre vie, tellement uni à la nature de Dieu qu'il participe par là à la contemplation divine et au bonheur suprême : « Car nous verrons Dieu tel qu'il est (1). »

(1) I *Jean*, 3,2.

« Nous verrons la lumière dans sa lumière (1). »

Cf. CONTEMPLATION DE DIEU.

MERTEN.

SOZOMÈNE. *Voyez* ÉGLISE (*histoire de l'*).

SPALATIN (GEORGE), un des principaux auteurs de la réforme, naquit en 1484 à Spalt, d'où son nom de Spalatin, car son vrai nom de famille était *Burkhard*. En 1497 il fréquenta l'école de Saint-Sébalde de Nurenberg, et deux ans après l'université d'Erfurt, où il étudia les belles lettres avec Luther. De là il se rendit à Wittenberg, où il devint maître ès arts en 1502. Il quitta cette ville pour Erfurt, y pratiqua la jurisprudence, et finit par s'adonner à la théologie pendant qu'il occupait une place de précepteur dans une famille patricienne.

En 1507 il fut ordonné prêtre et devint curé de Hohenkirchen, au pied de la forêt de Thuringe. L'année suivante il abandonna sa cure pour professer dans le couvent voisin de Georgenthal. Recommandé ensuite par son ancien maître Mutianus, il fut appelé à la cour des deux princes de Saxe, Frédéric le Sage et Jean le Constant, pour entreprendre l'éducation du prince héréditaire Jean-Frédéric, et plus tard (1511) celle des deux neveux de l'électeur, Othon et Ernest de Brunswick-Lunebourg, qui firent leurs études à Wittenberg.

Il obtint en même temps un canonicat dans la collégiale de Saint-George à Altenbourg. A Wittenberg il vécut dans l'intimité de Luther, de J. Jonas, de Lang et de Link, qu'il avait déjà connus à Erfurt. Ces jeunes théologiens étudiaient surtout S. Augustin, les anciens mystiques allemands, et y puisaient les idées et les opinions d'où sortit plus tard la réforme.

(1) *Ps.* 35, 10.

En 1514 Frédéric nomma Spalatin chapelain de la cour et secrétaire intime des affaires ecclésiastiques et scolaires. Il eut recours à ses conseils pour diriger l'université de Wittenberg, dont il le nomma bibliothécaire. L'affection particulière qu'avait pour lui l'électeur lui donnait une influence considérable, qu'il mit tout entière à la disposition des réformateurs. Il accompagna l'électeur à la diète d'Augsbourg en 1518, à l'élection de l'empereur à Francfort en 1519, à la diète de l'empire à Worms en 1521, de Nurenberg en 1524, et ne le quitta pas jusqu'à sa mort, qui eut lieu à Lochau, en 1525. Partout il profita de sa position pour favoriser la cause de la réforme, pour lui assurer la protection de l'électeur naturellement irrésolu, et qui ne correspondait avec Luther que par l'intermédiaire de Spalatin, si bien qu'il ne parla personnellement que deux fois à Luther.

Spalatin, vivement pressé et soutenu par Frédéric, s'était, depuis 1510, beaucoup occupé d'études historiques, avait scruté l'histoire d'Allemagne, et particulièrement celle de Saxe, correspondant dans ce but très-activement avec Cranz, Tritheim, Aventin, Peutinger, etc. Il s'appliquait également à l'histoire contemporaine et consignait assidûment les événements de chaque jour, surtout ce qui concernait les discussions religieuses.

Après la mort de Frédéric Spalatin se retira à Altenbourg, où il devint curé, et, à dater de 1528, superintendant. Cette même année il se maria, malgré la forte opposition du chapitre de Saint-George, dont il était membre, avec Catherine Heidenreich, fille d'un bourgeois de la ville. Son nouvel état n'interrompit point ses relations avec les électeurs. En 1526 il accompagna Jean à Spire, et prit en 1527-1529 une grande part aux visites qui

devaient complétement protestantiser le pays; en 1530 il suivit de nouveau l'électeur et le prince héréditaire à Augsbourg, se remua beaucoup, en 1532, au conventicule de Schweinfurt, et y contribua efficacement à l'introduction de la réforme dans cette ville. De 1533 à 1535 il se remit de nouveau à visiter le pays dont son ancien élève, Jean-Frédéric, était devenu le souverain, l'accompagna dans un voyage qu'il fit au nord de l'Allemagne, le long du Rhin, à travers la Bohême et la Moravie; à Vienne, où l'électeur voulait recevoir l'investiture de l'empereur; enfin à Smalkalde, une première fois pour s'y associer à la ligue, une seconde fois, en 1537, lorsqu'on y rejeta le concile de Mantoue et signa les articles mêmes de la ligue.

L'électeur Jean-Frédéric prenait personnellement part à ses travaux historiques, les revoyait souvent, lui faisait rédiger une foule de brochures historico-politico-polémiques, comme par exemple (1537-1538) une justification historique de ses prétentions sur le burgraviat de Magdebourg.

Enfin en 1540 Spalatin put se reposer; mais à dater de ce jour son âme s'assombrit; des controverses continuelles remplirent d'amertume le reste de sa vie; le chagrin que lui donna la situation des affaires publiques, des remords de conscience et la crainte d'être tombé dans la disgrâce de la cour développèrent en lui une incurable mélancolie, qui éclatait parfois en une folie formelle et le conduisit enfin à la mort, le 16 juin 1545.

Les ouvrages qu'il laissa, et qui sont d'une haute importance pour l'histoire de la réforme, se trouvent presque tous encore manuscrits dans les archives et les bibliothèques de Weimar et de Gotha. Ils comprennent : 1. la vie et l'histoire du temps de Frédéric le Sage, et 2. celle de Jean le Constant; 3. la controverse religieuse que Cyprien a publiée par fragments, et qui est remplie de fautes, sous le titre de *Annales reformationis*; 4. un journal en latin; 5. l'histoire des Papes et des empereurs au temps de la réforme; 6. des esquisses sur les ducs et les électeurs et sur sa propre vie; 7. une riche correspondance : il y a quatre cents lettres de Luther adressées à Spalatin de 1511 à 1544. On en a publié un grand nombre, par exemple celles de Grundig, pour l'histoire de Saxe, t. V, et dans *Menhenii Scriptor. rerum Germ.*, t. II, p. 1067. Neudecker et Preller ont publié une nouvelle édition sous ce titre : *OEuvres posthumes et correspondance de George Spalatin*. Le premier volume, comprenant la vie et l'histoire du temps de Frédéric le Sage, a paru à Iéna chez Mauke, 1851. La vie de Spalatin a été écrite autrefois par Ch. Schlegel, plus récemment par Julien Wagner.

WEINHART.

SPALATO (DIOCÈSE DE). *Voyez* KOLOCZA.

SPALDING (JEAN-JOACHIM), docteur en théologie, membre du consistoire supérieur de Prusse, prieur et pasteur de l'église Saint-Nicolas, inspecteur du gymnase uni de Berlin et de Cologne, naquit à Triebsées, petite ville de la Poméranie suédoise, le 1er novembre 1714, et mourut à Berlin le 22 mai 1804. Il étudia à l'école de Stralsund les humanités, et à dater de 1731 la théologie à l'université de Rostock, où il fut tour à tour précepteur et prédicateur auxiliaire. En 1735 il défendit, dans une thèse publique, la philosophie de Wolff. Il apportait autant de perspicacité que d'assiduité à ses études particulières, qui se portèrent notamment sur les ouvrages de la littérature étrangère.

C'est ainsi qu'il traduisit de l'anglais la *Morale* de Schaftesbury (Berlin,

1745); les *Recherches* de cet auteur *sur la Vertu*, 1747; du français, les *Recherches sur l'Incrédulité* de Leclerc, Halle, 1747; les *Considérations sur la Religion naturelle* de Forster, Leipzig, 1750-1753; les *Preuves de la Religion par sa conformité avec le cours de la nature*, de l'Anglais *Buttler*, Leipzig, 1756. En outre il composa divers ouvrages originaux sur des sujets de philosophie religieuse et d'ascétisme, dont tout le mérite est dans leur tendance pratique et l'ardente conviction de l'auteur, car ils manquent de solidité philosophique. L'élément rationaliste est encore trop mêlé dans Spalding avec le sentiment de foi qui l'anime; de là une faiblesse, dont il n'avait pas conscience, parce que sa pratique ne lui en laissait point apercevoir et tirer les rigoureuses et dernières conclusions.

Les écrits de Spalding qui excitèrent le plus de sensation furent les suivants: *de la Destinée de l'homme; Pensées sur la valeur du sentiment dans le Christianisme*, Leipzig, 1761; *Lettres confidentielles sur la Religion*, 1784; *de l'Essence de la Religion, et des caractères distinctifs du Christianisme*, Helmstädt, 1793; *de la Religion, au point de vue de l'intérêt humain*, Leipzig, 1794; une foule de sermons recommandables par un ton modéré, un style élégant, plein de mouvement et de chaleur. Il composa aussi un chant funèbre que les protestants estiment beaucoup (*der Todes Graun, der Grabes Nacht*, etc.).

Cf. *Nécrologe des Allemands du dix-neuvième siècle*, de Schlichtegrolt, t. V, p. 99-207.

HAAS.

SPANGENBERG (CYRIAQUE et AUGUSTE-THÉOPHILE). *Voyez* FLACIUS et HERRNHUTER.

SPÉE (FRÉDÉRIC DE). *Voyez* SORCIÈRES (*procès des*) et SCHEFFLER.

SPECTRE, FANTÔME ou REVENANT, mots divers par lesquels on exprime l'apparition de *l'âme d'un défunt*, qui entre en communication avec les vivants, sous son ancienne figure ou sous toute autre forme. Dans ce sens ces mots sont aussi synonymes d'*esprit;* seulement ils réveillent plus spécialement l'idée de la frayeur qu'ils inspirent. On comprend sous le mot d'*apparition des esprits* la manifestation des âmes des défunts. Cette apparition est fondée, comme la vision même des esprits, sur la croyance que les habitants du royaume de la mort, habituellement invisibles, possèdent ou peuvent se procurer un moyen de se manifester sensiblement aux vivants. Il y a cette différence entre la vision et l'apparition des esprits que : 1° tandis que la vision suppose dans celui qui voit une exaltation du sens intérieur, pour l'apparition les sens ordinaires, dans leur état vulgaire, suffisent; 2° tandis que, dans la vision, le rapport avec les morts dépend surtout du voyant, dans l'apparition il se rattache davantage à celui qui est vu et dépend de son influence active, du fait même de sa manifestation sensible.

La croyance en ces apparitions avait poussé, dès les temps les plus anciens, antérieurs au Christianisme, de profondes racines parmi les peuples, et on la trouve chez toutes les nations; car elle est incontestablement associée à la croyance en l'immortalité. La foi des Indiens et des Égyptiens en la transmigration des âmes suppose nécessairement des apparitions de ce genre. La plus ancienne mythologie grecque (Homère) fait conduire l'âme, ψυχή, une fois séparée du corps, comme une ombre, une apparence, un spectre, un fantôme, εἴδωλον, par Hermès, dans les enfers, d'où des moyens magiques peuvent la rappeler (1). Les Grecs nommaient

(1) Homère, *Odyssée*, XI, 93.

l'apparition d'un esprit φάσμα, δεῖμα; ils distinguaient entre les mauvais esprits et les bons esprits; ils ne voyaient pas seulement dans ces apparitions quelque chose d'extraordinaire, mais ils admettaient volontiers l'opinion exposée par Socrate dans le *Phédon*, suivant laquelle les âmes des hommes purement sensibles, qui, en se séparant du corps, emportaient trop d'éléments matériels, revenaient toujours aux lieux où elles avaient vécu, erraient autour des tombeaux, apparaissaient aux hommes, et étaient ainsi punies d'avoir négligé de perfectionner leur esprit immortel.

L'antique mythologie romaine enseigne également la perpétuité de la vie des âmes, qui peuvent, par des conjurations, être évoquées du lieu qu'elles habitent (*manes*). Elle admet une différence entre ces âmes; elle désigne sous le nom de *lemures* les âmes défuntes en général; les âmes bonnes sont honorées comme des divinités domestiques (*lares*); les âmes mauvaises sont errantes; ce sont les esprits de la nuit, des fantômes, des spectres (*larvæ*) (1).

Les Romains de l'empire crurent aussi aux revenants : c'étaient surtout, dans leur opinion, les âmes des hommes assassinés qui revenaient porter leur inquiétude et leur trouble dans la maison où s'était commis le crime dont ils avaient été victimes (2). Leur histoire parle aussi d'esprits prédisant les malheurs futurs; Brutus voit apparaître dans son camp un esprit qui s'écrie : « Tu me reverras dans les champs de Philippes ! »

D'après les croyances des Germains, les âmes imparfaites, ou qui n'étaient point parvenues au repos, planaient entre le ciel et la terre comme des ombres ou des fantômes qui apparaissaient la nuit, effrayaient les hommes, se montraient sous la forme de feux follets, souvent de meutes furieuses.

(1) Horace, Ovide, Apulée.

(2) Cf. la comédie de Plaute, *Mostellaria*.

Les anciens docteurs de l'Église ne révoquèrent pas en doute le fait des apparitions d'esprits, évoqués ou conjurés par les païens; seulement ils les ramenaient à une origine diabolique, les attribuaient à des illusions démoniaques, comme par exemple Tertullien (1), S. Jérôme (2), le Pseudo-Justin (3), qui, parlant de l'apparition que raconte le premier livre des Rois, 28, 7, l'expliquent en disant que ce ne fut pas l'âme de Samuel qui apparut à Saül, mais une image trompeuse, qui prit la figure de Samuel et qui fut évoquée par des manœuvres diaboliques.

En revanche Justin (4), Origène (5), Sulpice Sévère (6) voient dans cette apparition l'âme même de Samuel, et Justin s'appuie sur cette apparition dans son *Apologie* et dans son *Dialogue contre Tryphon*, tout comme sur des apparitions constatées parmi les païens, à la suite de conjurations (7), pour prouver la foi en l'immortalité.

L'*Église n'a jamais rien formulé relativement aux esprits, spectres et revenants*. La croyance à cet égard se forma d'elle-même; elle existait du temps de Jésus-Christ, qui ne la contesta pas lorsqu'on s'en servait contre lui (8); elle était admise et soutenue par des médecins, des naturalistes, des philosophes; elle fut employée comme un des plus puissants leviers de la tragédie par les poëtes anciens et modernes, Eschyle, Sophocle, Euripide, Sha-

(1) *De Anima*, c. 57.

(2) *Comment. in Matth.*, VI, 31.

(3) *Quæst. et resp. ad orthod.*, 52, n. 3.

(4) *Apol.*, I, c. 18, n. 5, et *Dial. c. Tryph.*, c. 105.

(5) *Hom. in* I *Reg.*, 28.

(6) *Hist. sacr.*, I, c. 30.

(7) *Apol.*, I, c. 18.

(8) *Matth.*, 14, 26. *Luc*, 24, 37.

kspeare, Caldèron, Schiller, et enfanta bien des illusions, des séductions et des erreurs.

Les théologiens, en se prononçant sur cette question, veulent surtout empêcher les erreurs théoriques et pratiques. Leur théorie, fondée sur la foi, montre que le Christianisme a seul fait ressortir le côté vrai de la croyance en l'apparition des esprits.

S. Thomas d'Aquin soulève cette question (1) : « Les âmes qui sont dans le paradis ou l'enfer peuvent-elles en sortir? » *Utrum animæ existentes in paradiso vel inferno egredi valeant?* et répond : « Il ne peut pas être question d'une sortie telle qu'on en conclurait que le paradis ou l'enfer (par conséquent le Purgatoire) n'est pas le lieu définitivement assigné aux âmes défuntes. Il faut, quant à une sortie temporaire du lieu qui leur est assigné, distinguer ce qui leur arrive, soit conformément aux lois de la nature, soit conformément à la providence divine. Suivant les lois de la nature, les âmes ne peuvent sortir du lieu qu'elles habitent; suivant les lois de la Providence elles le peuvent, si Dieu l'ordonne. »

On voit que cette explication concilie les opinions de Tertullien et de S. Augustin. Quand Tertullien dit (2) : *Nulli animæ omnino inferos patere*, etc., il prétend seulement que les âmes ne peuvent à leur gré abandonner le lieu qu'elles habitent, qu'elles ne le peuvent que par une permission *particulière* et expresse de Dieu. Quand S. Augustin admet ces apparitions, c'est comme une rareté, et c'est ainsi qu'il raconte lui-même (3), par exemple, que S. Félix apparut aux habitants de Nôle. S. Jérôme soutient contre Vigilantius l'apparition des saints. Ceux qui ont étudié l'histoire de l'Église savent combien de fois les saints ont soutenu visiblement les premiers Chrétiens dans leurs combats pour la vertu. S. Thomas admet l'apparition des âmes qui sont dans le Purgatoire, en rappelant les exemples rapportés par Grégoire le Grand (1).

Il ne faut pas, du reste, confondre l'apparition pacifique des âmes du Purgatoire, demandant les prières et l'intervention des vivants, avec l'action inquiétante d'autres puissances spirituelles (2). Le *Bénédictionnaire* de Constance rend notamment attentif à cette distinction. S. Thomas admet même la possibilité de l'apparition des réprouvés, chargés d'instruire et d'effrayer les vivants; mais ces apparitions, d'après le sentiment commun des théologiens, sont extrêmement rares et ont lieu tout au plus une fois par le même réprouvé.

On voit que S. Thomas prend pour base de sa théorie une opinion eschatologique toute différente de celle des anciens, ou même de quelques modernes, comme Guerber (3), qui parle du *somnambulisme des morts* dans un sens tout à fait analogue au somnambulisme naturel.

Quelque simple que soit la théorie de S. Thomas, elle sert à démontrer l'inanité d'une foule de légendes imitées de l'ancienne fantasmagorie païenne; à réfuter les objections faites au point de vue du panthéisme; à prévenir toute espèce de vaine crédulité; à calmer les esprits au lieu de les troubler, puisqu'elle enseigne que les faits de ce genre qui sont incontestables reposent uniquement sur la volonté formelle de Dieu.

(1) *Summa*, p. III, suppl., quæst. 69, art. 3.
(2) *De Anima*, c. 57.
(3) *De una pro mortuis agenda.*

(1) *Dial.*, ep. 36, 40, 55.
(2) Del Rio, l. II, *Disq. mag.*, quæst. 26, sect. 3.
(3) *Le Domaine des ténèbres de la nature*, p. 604.

Remarquons en terminant qu'on appelle aussi spectres, fantômes, revenants, des démons qui se révèlent par des effets naturels plus ou moins étonnants, pour effrayer, inquiéter, tourmenter les hommes et s'en moquer (1).

FRICK.

SPÉNER et le PIÉTISME. *Philippe-Jacques* Spéner, père du piétisme protestant allemand, naquit le 13 janvier 1635 à Ribeauviller, dans le comté de Rappolstein, en Alsace (actuellement département du Haut-Rhin, près de Colmar). Son père, *Jean-Philippe*, de Strasbourg, fut d'abord précepteur du jeune comte Philippe-Louis de Rappolstein, puis conseiller et archiviste attaché au service de la maison de ce nom. Philippe, pupille du jeune comte, fut considéré comme l'enfant de la famille Rappolstein; il grandit presque sur les genoux de la seconde femme d'Éberhard, la pieuse Agathe, née comtesse de Solms, qui avait transplanté les mœurs et les sentiments pieux et rigoureusement luthériens de sa famille et de sa patrie (le Voigtland saxon) parmi les Alsaciens, beaucoup plus légers et plus frivoles de leur nature. La profonde misère qui, après la guerre de Trente-Ans, surtout après la bataille de Nördlingen (1534), pesa sur l'Alsace, en disposait naturellement les habitants au sérieux de la vie, invitait les âmes pieuses à rentrer en elles-mêmes, et leur prêchait par le fait la nécessité de la tolérance religieuse. Les nombreux bienfaits que le jeune Spéner reçut de la famille de Rappolstein le remplirent de reconnaissance et de respect pour l'aristocratie, et l'on comprend par là, et d'après les fonctions de son père, la prédilection qu'il montra de bonne heure pour l'étude de l'héraldique et des généalogies, étude à laquelle il resta fidèle, même lorsqu'il devint un des réformateurs de son Église (1). Les connaissances qu'il acquit dans cette matière contribuèrent plus tard à faire pénétrer ses opinions religieuses parmi les familles les plus aristocratiques de l'époque.

A l'âge de treize ans Spéner perdit sa bienfaitrice, la comtesse Agathe, et cette mort l'ébranla tellement qu'il demanda à mourir et prit à dégoût les vanités de ce monde. Il se confirma dans cette pieuse disposition par la lecture assidue de la Bible, de l'ouvrage de Jean Arnd, *le Véritable Christianisme*, et de deux écrits traduits de l'anglais, peut-être aussi par celle des sermons de Tauler, qui étaient plus connus et plus répandus en Alsace que dans tout le reste de l'Allemagne protestante.

Sa première éducation scientifique fut dirigée par le prédicateur de la cour de Rappolstein, Joachim Stolle, humaniste distingué, ministre zélé, dont les sermons et les instructions catéchétiques imprimèrent une direction pratique à la mystique de Spéner.

A l'âge de quinze ans Spéner entra au gymnase de Colmar, et en 1651 il fréquenta l'université de Strasbourg, où il demeura chez un de ses oncles. Il s'y adonna surtout à l'étude de la philosophie, des langues orientales, et apprit d'un rabbin la langue talmudique et rabbinique.

A dix-huit ans il devint maître en philosophie, et ce ne fut qu'en 1654 qu'il commença l'étude de la théologie. Les leçons des professeurs Sébastien Schmid et Dannhauser eurent une influence véritable sur la direction de ses opinions théologiques. La faveur du dernier des Rappolstein, l'aveugle et

(1) *Voy.* DÉMONS.

(1) On a de Spéner, sur cette matière, les ouvrages suivants: *Theatrum nobilitatis Europææ*, 1668, et un supplément, 1673. *Commentarius historicus in insignia seren. domus Saxoniæ*, 1668. *Historia insignium illustrium, seu operis heraldici pars specialis*, 1680. La seconde partie parut sous ce titre : *Insignium theoria, seu operis heraldici pars generalis.*

pieux comte Jean-Jacques, le fit charger de la surveillance du jeune comte palatin Chrétien II et d'Ernest-Jean-Charles de Birkenfeld, qui étudiaient tous deux à l'université de Strasbourg, et lui procurèrent ainsi les moyens de continuer ses études et de faire de nouvelles connaissances parmi les familles les plus considérables de son temps.

En 1659 il se rendit à Bâle, auprès de Buxtorf, pour se perfectionner dans l'intelligence des langues orientales. Puis il s'arrêta trois mois à Genève, y entra en relations avec le professeur de théologie Antoine Léger, du pays de Vaud, et le prédicateur Jean de Labadie (1). Les sermons édifiants de Labadie le remuèrent profondément et le remplirent d'un tendre respect pour cet homme, dont en 1667 il traduisit du français en allemand un ouvrage ascétique, publié à Francfort. Il lui resta attaché, même apèrs les erreurs dans lesquelles il tomba plus tard, et que Spéner n'approuva jamais.

En 1662 il suivit le comte de Rappolstein à Stuttgart et y assista au mariage d'une princesse de Wurtemberg avec le prince d'Osfried ; il se rendit ensuite, d'après le désir du comte Éberhard, à Tubingue, pour y faire un cours d'histoire, auquel il renonça au bout de quelques mois pour accepter une place de prédicateur qu'on lui offrit à Strasbourg. Cependant, après avoir pris une connaissance plus exacte de la fonction qu'on lui avait proposée, il y renonça, se consacra uniquement à ses études et fit des cours publics, jusqu'au moment où, en 1663, grâce aux vives démarches de Dannhauser, il obtint la seconde place de prédicateur libre de la ville, qui, n'étant attachée à aucun ministère particulier des âmes, lui laissait le loisir de faire des cours d'histoire, de géographie, de politique et même de théologie, lorsqu'en 1664 il eut pris le grade de docteur dans cette faculté.

Le jour de sa promotion au doctorat fut celui de son mariage avec Suzanne Erhardt, de Strasbourg, qu'il épousa sans avoir eu aucun penchant particuliers pour elle, simplement d'après le conseil de sa mère et de son oncle, et avec laquelle son union fut constamment heureuse.

Ce fut à Francfort-sur-le-Mein qu'il commença à agir sur les esprits comme réformateur, lorsque sa réputation de prédicateur l'eut fait appeler en cette ville et nommer, en 1666, premier curé et *senior* du ministère ecclésiastique. Cette position était extrêmement favorable aux pieux desseins du nouveau pasteur. Sans doute l'esprit mercantile qui dominait dans cette ville et les vastes entreprises commerciales qui préoccupaient ses habitants devaient singulièrement nuire aux efforts de Spéner, qui prêchait contre les vanités du monde, recommandait une vie calme, paisible et retirée, et invitait par-dessus tout à la piété intérieure. Mais les nombreux visiteurs que des foires célèbres attiraient à Francfort, l'activité du commerce de librairie, la proximité de la cour de justice impériale de Wetzlar et les réunions périodiques de la plus haute aristocratie de l'empire, qui venait chaque année passer quelques mois dans l'ancienne cité des empereurs, étaient des circonstances favorables à une tentative de réforme et de restauration religieuse. De ce centre de l'Allemagne les nouvelles doctrines que Spéner voulait faire triompher parmi ses coreligionnaires pouvaient rapidement s'étendre à travers toutes les provinces protestantes de l'Allemagne. Quoique l'esprit français du dix-huitième siècle, les mœurs raffinées, le goût du luxe et des plai-

(1) *Voy.* LABADISTES.

sirs qui régnaient alors à Francfort plus qu'en aucune autre ville d'Allemagne, eussent engendré une grande corruption morale dans les hautes classes de la société, il y avait encore, parmi les membres de la bourgeoisie, beaucoup de vieux restes de la piété de leurs ancêtres et une police rigoureuse empêchait les désordres extérieurs. Autour de Francfort s'élevaient une foule de châteaux, résidence de l'ancienne noblesse germanique, qui avait été lésée de mille manières dans ses intérêts par des divisions territoriales sans fin, par les malheurs de la guerre de Tente-Ans, par la création des principautés allemandes de plus en plus absorbantes, et qui, par conséquent, en dehors même de besoins plus profonds, était très-accessible à tout ce qui pouvait ramener les esprits à la vie intérieure, à la vie de famille, à une existence morale et religieuse, concentrée dans le cercle des relations domestiques.

D'un autre côté l'altération profonde du bien-être des classes ouvrières des petites villes de Franconie, de Hesse et de Westphalie, l'oppression qu'une multitude de petits princes de l'empire faisait peser sur les populations rurales, le caractère mélancolique et réfléchi des races germaniques situées au nord du Mein, les disposaient également à adopter des doctrines dont le caractère essentiel était la piété, et qui promettaient un meilleur avenir non-seulement dans l'autre monde, mais dès celui-ci.

Ce fut parmi ces diverses classes si bien préparées que Spéner exerça son ministère avec autant de réserve que d'intelligence, sans bruit, sans agitation extérieure, mais sans relâche et sans se lasser jamais de travailler à le régénération morale et religieuse de ses ouailles. Il ne se contentait pas, dans des sermons qu'il s'efforçait de rendre aussi simples et aussi intelligibles que possible, d'insister sur la nécessité d'une foi vivante, réalisée par les œuvres; il cherchait à en faciliter l'intelligence. L'ignorance religieuse était devenue générale à cette époque dans les paroisses luthériennes, où l'on abandonnait l'enseignement religieux aux maîtres d'école. Spéner, pour obvier à ces graves inconvénients, propagea l'institution des catéchismes que le concile de Trente avait introduite dans l'Église catholique.

Non-seulement il faisait lui-même tous les dimanches des catéchismes, uniquement suivis d'abord par les enfants qu'il préparait à la première communion, et auxquels bientôt assistèrent spontanément beaucoup d'adultes; mais il publia, en 1677, ses instructions catéchétiques par demandes et réponses, sous le titre de *Simple Explication de la Doctrine chrétienne d'après l'ordre du petit catéchisme de Luther*. Il obtint aussi du magistrat de Francfort une ordonnance relative à l'introduction de la Confirmation publique et de l'enseignement qui devait y préparer. Encouragé par le zèle avec lequel « les âmes affamées de la parole de Dieu » prenaient part, en dehors des prédications publiques, aux conférences privées et aux lectures de la Bible, il institua, en 1670, les réunions piétistes dites *collegia pietatis*, qui devinrent plus tard si fameuses. Comme l'esprit *séparatiste* pouvait facilement se glisser dans ces réunions, Spéner les présidait dans son propre cabinet, et bientôt on y vit accourir des personnes de tous rangs, savants, ignorants, marchands, ouvriers, hommes et femmes de tout âge, les uns se contentant d'écouter, c'était la règle pour les femmes, les autres s'entretenant familièrement, sans esprit de controverse, pour s'exciter mutuellement aux prati-

ques d'une dévotion active et vivante. Dès le seizième siècle en Italie, et à dater du dix-septième siècle en France, on avait institué des conférences de ce genre parmi les Catholiques désireux d'avancer dans les voies de la piété. Seulement ceux qui fréquentaient soit l'Oratoire de Saint-Philippe de Néri à Rome (1), soit l'Oratoire du cardinal de Bérulle à Paris (2), étaient des auditeurs purement passifs. Au fond c'était bien aussi la règle des réunions privées de Spéner, dans lesquelles le lundi on revenait sur le sermon du dimanche, le mercredi on commentait la Bible; Spéner prenait un chapitre du Nouveau Testament, le lisait à haute voix, ajoutait à chaque verset ses remarques, ses exhortations, demandait ensuite aux auditeurs s'ils avaient quelque objection à faire, quelque observation à présenter; puis, si l'on se taisait, passait au verset suivant et continuait ainsi jusqu'à la fin du chapitre. Il expliqua de cette manière les Évangiles de S. Matthieu, de S. Luc et de S. Jean, s'appliquant surtout, quand l'occasion s'en présentait, à combattre deux préjugés mortels, à savoir qu'en dehors de la fréquentation des offices publics il suffit que le Chrétien mène une vie extérieurement honnête, et qu'il est impossible, vu la corruption de la nature humaine, de s'abstenir du péché et de régler ici-bas sa vie d'après les préceptes de Jésus-Christ. Spéner, sentant de plus en plus les défauts de l'Église luthérienne, s'exprima dans toute l'amertume et la sincérité de son cœur, à ce sujet, dans la préface d'une nouvelle édition des commentaires d'Arnd (3) qu'il publia en 1675. Cette préface parut plus tard, à Paris, sous le titre de *Pia Desideria*, traduite en latin, en 1678, par Spéner lui-même. Outre le désir qu'il exprimait de voir se multiplier les pieuses réunions de famille à l'image de l'Église apostolique, il demandait qu'on créât un sacerdoce subordonné au ministère officiel et agissant à côté de lui; qu'on convainquît les fidèles que la science ne suffit pas au Chrétien; qu'on préparât les prédicateurs dans les écoles et les universités d'une manière toute différente de celle qui était en usage, et qui, abstraite de toute pratique sérieuse et propre tout au plus à fonder une philosophie de schoses divines, ne poserait jamais les bases d'une vraie théologie; qu'on n'initiât à la polémique que les candidats les plus remarquables; qu'on restreignît la polémique même; qu'on ramenât la théologie à la simplicité apostolique, en mettant entre les mains des étudiants les écrits de Tauler, de Thomas à Kem pis, la *Théologie allemande*, et en leur faisant lire le Nouveau Testament sous la direction d'un pieux théologien, pour leur simple édification et sans aucune espèce de préoccupation scientifique. Un point sur lequel Spéner insistait surtout, c'était la nécessité d'annoncer simplement la parole de Dieu, d'éviter dans les sermons la manie de faire briller son savoir ou son talent oratoire par l'habile disposition des matières, la régularité du plan, la juste proportion des parties, la grâce et les ornements du style; car, disait-il, ce qu'il fallait avant tout et en dernière analyse, c'était de réveiller l'homme intérieur de son profond et mortel sommeil.

Le succès de cet opuscule fut prodigieux; on accueillit avec faveur la plupart des propositions de Spéner; l'auteur reçut l'approbation de plus d'un théologien qui devint plus tard son adversaire, tels que Carpzow et Abraham Calov. Cependant cette approbation n'était pas sans réserve; car on se met-

(1) *Voy.* PHILIPPE DE NÉRI.
(2) *Voy.* BÉRULLE.
(3) *Voy.* ARND.

tait dès lors en garde contre Spéner annonçant que la conversion des Juifs en masse était la condition préalable du royaume de Dieu sur la terre, et l'on manifestait le désir de voir les colléges de piété se tenir dans l'église, pour empêcher par là les tendances séparatistes. On s'empressa dans diverses contrées de l'Allemagne protestante de réaliser quelques-unes des propositions de Spéner; il se forma une foule de réunions domestiques à Darmstadt, à Schweinfurt, à Rothenbourg. On établit dans cette dernière ville, de même qu'à Windsheim, à Esslingen, à Ulm, l'usage des catéchismes, qui devint la loi de tout le duché de Wurtemberg. Mais bientôt aussi Spéner devint le point de mire d'une foule de soupçons répandus soit par les bourgeois de Francfort, qui se crurent menacés « dans leur sécurité matérielle, » soit par les ecclésiastiques, qui ne voulaient pas abandonner le doux oreiller de leur orthodoxie et songeaient à se défendre contre des innovations menaçantes pour leur paisible et traditionnel empire. On répéta partout que les Quakers et les Labadistes pullulaient à Francfort, qu'ils prétendaient établir la communauté des biens, qu'hommes et femmes prêchaient dans leurs assemblées, enseignaient le grec et l'hébreu, et se livraient aux désordres des Adamites.

Spéner crut nécessaire de réfuter tous ces bruits extravagants et calomnieux dans une lettre adressée en 1677 à un théologien étranger. A Darmstadt, où Louis VI avait été disposé en faveur de la nouvelle direction religieuse par sa femme Élisabeth Dorothée, fille du pieux Ernest de Gotha, les projets de Spéner avaient été d'abord vivement recommandés par Menzer, prédicateur de la cour. Une grande partie de l'université de Giessen s'était déclarée en leur faveur; mais le prédicateur de la cour, effrayé de se voir menacé dans son influence par les exercices de piété que Winkler, partisan de Spéner, avait inaugurés dans quelques maisons, se déclara l'un des plus ardents adversaires de Spéner et obtint un décret qui interdisait les *collegia pietatis.* Aux hostilités de Menzer s'associa une persécution qui atteignit, en 1679, un des partisans les plus zélés de Spéner, son beau-frère *Horbius*, inspecteur de Trarbach, dans le comté de Sponheim, dépendant du palatin Chrétien II de Birkenfeld. La position même de Spéner à Francfort parut menacée. Le sénat, inquiété par des bruits calomnieux et excité par le parti de Menzer, bannit de la ville une noble dame, ardente sectatrice de Spéner, et exigea que Spéner soumît à la censure de l'université la seconde édition d'une brochure qu'il avait publiée, en 1677, sous le titre de *Sacerdoce spirituel*, pour répondre aux calomnies de ses adversaires, qui l'accusaient de vouloir remplacer le clergé officiel par le sacerdoce laïque. Heureusement les collègues de Spéner s'élevèrent contre cette exigence, et le meneur du parti, Menzel, mourut bientôt après (1679). Dès lors les tendances piétistes purent se développer sans entrave dans la principauté de Darmstadt, surtout à partir du jour où, le landgrave Louis VI étant mort, la pieuse Élisabeth-Dorothée occupa la régence au nom de son fils mineur, Louis-Ernest.

Cependant les calomnies une fois répandues dans le public ne moururent plus. Les disciples de Spéner n'avaient pas la prudente mesure de leur maître; le maître lui-même n'avait pas toute l'énergie nécessaire vis-à-vis de ses partisans. La mollesse avec laquelle il se prononça contre le fanatisme des faux mystiques qui pullulaient alors de tous côtés, le refus qu'il fit de condamner

les écrits de Jacques Bœhme (1), source de la plupart des opinions des faux mystiques du temps, la correspondance qu'il avait entretenue avec Breckling (2), la franchise avec laquelle il reconnut ce qui se trouvait de bon dans les écrits de Breckling et de Betké, ses rapports avec Poiret avant l'association de ce visionnaire avec M[lle] Bourignon (3), son affection pour Labadie (4), et l'agitation qui s'était prononcée presque partout à l'occasion de ses propres écrits et des projets de ses partisans, durent le rendre suspect à tous les Luthériens strictement orthodoxes. Des adversaires plus modérés lui reprochaient d'ailleurs d'exalter les œuvres aux dépens de la foi, d'estimer le Nouveau Testament plus que l'Ancien, de favoriser avec Horbius le syncrétisme, de mépriser l'état ecclésiastique et d'être sciemment ou à son insu le fondateur d'une secte séparatiste analogue à celle des Quakers anglais. Les mêmes reproches lui furent adressés dans l'écrit d'un diacre de Nordhausen, nommé Dilfeld, publié sous le titre de *Theosophia Horbio-Speneriana*. Comme cette brochure attaquait surtout l'opinion de Spéner alléguant qu'on ne peut comprendre la vraie théologie sans une illumination spéciale du Saint-Esprit, Spéner se crut obligé de répondre par un gros livre en deux parties, intitulé : *Théologie universelle des Chrétiens fidèles et des théologiens honnêtes*.

Cette réfutation était si péremptoire que Dilfeld se tut. Mais Spéner ne put jouir longtemps de sa victoire ; il fut atteint d'un coup des plus sensibles par les tendances séparatistes qui se manifestèrent dans une des paroisses qu'il dirigeait et parmi ses plus proches adhérents. Il tâcha de les combattre par ses exhortations et par un traité qu'il publia à ce sujet en 1684, intitulé : *Usage légitime et abus des plaintes élevées contre la corruption du Christianisme*. Il s'efforçait d'y démontrer que la communauté luthérienne, malgré la corruption qui s'y était introduite, était la véritable Église visible, parce qu'elle possédait la vraie doctrine, la véritable administration des sacrements et un culte fondé sur l'Évangile ; mais il demandait aux autorités et au clergé de restituer au tiers-état, aux simples laïques, les droits religieux qu'on leur avait enlevés. Voulant à tout prix éviter de paraître favoriser le séparatisme, il avait obtenu, dès 1682, du magistrat de Francfort, l'autorisation de transférer dans les églises les *collegia pietatis*, comme on le demandait depuis longtemps, et il avait, par le même motif, rejeté la proposition que lui avait soumise un de ses amis d'ériger une société du saint amour, et refusé d'entrer dans la société pratique de Jésus, fondée par le jurisconsulte de Schwarzbourg, Ahasvérus Fritsch, en même temps qu'il s'était prononcé contre la communion privée. Il s'était également opposé avec énergie à une autre altération de ses opinions sur la renaissance, suivant laquelle le Chrétien ne peut goûter le bonheur de la grâce divine qu'en triomphant d'une agonie terrible, c'est-à-dire en ressentant un repentir de ses péchés poussé jusqu'aux confins du désespoir.

Mais tous les efforts de Spéner ne parvinrent pas à retenir une partie de ses adhérents sur la pente à laquelle ils s'abandonnaient, dans leur enthousiasme aveugle, en face de l'opposition de plus en plus opiniâtre des adversaires de Spéner et en l'absence d'une autorité ecclésiastique infaillible et souveraine qui pût les modérer. L'orgueil piétiste, le mépris du clergé, l'indifférence confessionuelle, les rêves de

(1) *Voy.* BOEHME.
(2) *Voy.* GICHTEL.
(3) *Voy.* BOURIGNON.
(4) *Voy.* LABADIE.

l'enthousiasme, les extases fanatiques fermentaient de plus en plus dans les cercles qui avaient été mis primitivement en mouvement par Spéner. Cependant cette altération de son système n'éclata publiquement que pendant le séjour du réformateur à Dresde; vers la fin de son séjour à Francfort il fit quelques démarches qui devaient préparer la grande révolution qu'il attendait de la conversion du peuple juif. Il proposa au magistrat de Francfort de lui permettre d'annoncer l'Évangile, chaque année trois ou quatre fois, aux habitants israélites de la ville, dans des sermons publics, auxquels ils seraient invités et en cas de nécessité contraints d'assister.

En 1686 il reçut, comme autrefois à Strasbourg, sans l'avoir recherchée, l'invitation d'occuper la position ecclésiastique la plus influente de la Saxe électorale, pour laquelle un de ses plus chauds amis, le baron de Seckendorf, l'avait recommandé à l'électeur Jean-George III, qui connaissait Spéner, de réputation, comme prédicateur et par une explication qu'il avait donnée du sceau et des armes de Saxe. Spéner s'en remit au magistrat quant à la décision qu'il avait à prendre, et, le magistrat ayant refusé de trancher la question, Spéner demanda l'avis de cinq théologiens résidant dans des localités différentes. Ces cinq théologiens ayant à l'unanimité déclaré que c'était un appel de Dieu, Spéner accepta les fonctions de premier prédicateur de la cour, de confesseur, conseiller ecclésiastique et assesseur du consistoire supérieur, dans une lettre pleine de franchise et de dignité qu'il adressa à l'électeur. Il se sépara avec émotion d'une paroisse qu'il avait dirigée pendant vingt ans. Ses amis, parmi lesquels il comptait les membres des meilleures maisons du pays, les Solms, Stolberg, Isenbourg, Hanau, Wittgenstein, Leiningen-Westerbourg, le virent partir avec chagrin.

Reçu d'abord par le clergé saxon avec déférence et respect, Spéner sentit bientôt qu'il n'était qu'un étranger à Dresde, et ses espérances s'évanouirent presque complétement lorsqu'il vit de près la situation désolante de l'Église de Saxe. Les universités de Wittenberg et de Leipzig étaient les citadelles du formalisme luthérien, roide et absolu, qui avait commencé à s'établir dans les derniers temps de Luther, qui s'était surtout développé après les controverses synergistiques et cryptocalvinistes et maintenu traditionnellement pendant tout un siècle. Les pasteurs formés dans ces écoles, attentifs avant tout à la conservation de leurs avantages temporels, avaient peu de goût pour le Christianisme *vivant* et pratique des piétistes. A la vue de ces difficultés Spéner procéda avec une extrême prudence. Il n'essaya pas d'établir les dévotions privées à Dresde; les tristes expériences qu'il avait faites dans les derniers temps de son séjour à Francfort ne l'y encourageaient pas. Il se borna, au commencement, à attaquer dans ses sermons la justice pharisaïque, à établir l'enseignement catéchétique, ce qui excita aussitôt le mécontentement des prédicateurs de Dresde. Toutefois il obtint, par un sermon qu'il prêcha durant une diète des états, l'établissement légal des catéchismes du dimanche dans toute la Saxe. Il obtint aussi qu'on préparerait les fidèles à la Confirmation, et fut particulièrement secondé par la princesse Anna-Sophie, une de ses chaudes adhérentes. Ce fut surtout par ses prédications que Spéner acquit de l'autorité dans Dresde. La méthode simple et édifiante avec laquelle il annonçait l'Évangile s'éloignait singulièrement du

mode de prédication suivi par les ministres saxons, controversistes acharnés, qui s'occupaient peu de morale et substituaient une exégèse froide et subtile, une rhétorique artificielle, à l'éloquence du cœur, à l'interprétation pratique de l'Écriture. La curiosité que Spéner excita d'abord se transforma bientôt en approbation et en admiration, et Spéner fut prié de tous côtés de livrer ses discours à l'impression. Il fit en effet paraître, à dater de 1688, trois séries annuelles de sermons, sous le titre de *les Dogmes évangéliques, les Devoirs de la vie évangélique, les Consolations de la foi évangélique*. Il s'appliquait en outre, autant que ses fonctions le lui permettaient, à préparer des pasteurs, en initiant les candidats à une étude sérieuse de la théologie, et il était efficacement secondé sous ce rapport par trois théologiens de Leipzig, *Auguste-Hermann Franke* (1), *Paul-Antoine* et *J.-C. Schade*. Avant l'arrivée de Spéner, mais à l'instar de ce qui se passait à Francfort, où le père du piétisme réunissait, depuis l'été de 1676, quelques candidats en théologie autour de lui pour leur expliquer la Bible, les trois docteurs de Leipzig avaient créé un *collegium philobiblicum* dans lequel de jeunes et laborieux étudiants, contrairement à l'usage classique et général, se servaient de la langue allemande, afin de pousser plus avant leurs pieuses recherches. La nouveauté et le succès de cet enseignement ayant attiré un grand nombre d'auditeurs excitèrent la jalousie des vieux détenteurs des chaires théologiques. Ils répandirent partout le bruit que ces jeunes gens formaient une nouvelle secte et dès 1689 on fit une enquête sur les doctrines des maîtres incriminés; l'enquête se termina favorablement, tout en attirant à Spéner le désagrément de voir les facultés de théologie de Leipzig et de Wittenberg défendre formellement les conventicules, fréquentés par de braves et honnêtes bourgeois, et qu'on suspectait des erreurs piétistes. Le moteur de ces mesures hostiles était le professeur de Leipzig, *Jean-Benoît Carpzow* (1), qui, dès longtemps irrité par la nomination de Spéner à la place de premier prédicateur de la cour, avait été exaspéré par un traité du chef des piétistes publié depuis peu et intitulé : *de Impedimentis studii theologici*. Enhardi par la disgrâce dans laquelle depuis 1689 Spéner était tombé (Spéner avait osé adresser des représentations à l'électeur qui, un jour de pénitence générale, avait donné une fête à la cour), Carpzow éclata, dans ses sermons et les programmes qu'il publiait au nom de l'université, contre les piétistes et contre Spéner, sans toutefois le nommer. Ces déclamations devinrent plus vives que jamais en 1690 et 1691. Carpzow reprochait aux piétistes tout ce qui, avec ou sans fondement, avait été articulé depuis longtemps contre eux (2), et surtout leur extravagant enthousiasme et leur aveugle fanatisme. Il était secondé par Valentin Alberti, professeur de philosophie, qui avait été blessé, comme son collègue, par le traité *de Impedimentis studii theologici*, et cherchait à défendre la science contre l'indifférence des piétistes. En vain Spener tâchait de faire comprendre les notables différences qui existaient dans la masse des accusés et à empêcher le gouvernement de recourir à des édits sévères; le parti antipiétiste attira presque tout le clergé du pays, et bientôt à peu près tous les

(1) *Voy.* Franke.

(1) *Voy.* Carpzow.
(2) *Voy.* Piétistes.

théologiens du nord de l'Allemagne, dans la ligue formée contre Spéner et ses partisans. Les relations intimes de Spéner et de Franke avec le superintendant de Lunebourg, le millénaire Jean-Guillaume Pétersen (1), et les visions, les révélations, les extases, qui se rapportèrent presque toutes au règne de mille ans, redoublèrent à dater de 1691. Ils émanaient en général de femmes piétistes; la baronne *Rosemonde-Julienne d'Assebourg*, de la principauté de Magdebourg; *Anne-Marie Schuchart*, servante d'Erfurt; *Madeleine Elrich*, de Quedlinbourg; *Anne-Ève Jacques*, la stigmatisée, qui prétendait avoir vu la sainte Trinité; la fausse prophétesse du Wurtemberg, *Chrétienne-Régine Bader; Adélaïde-Sibylle Schwarz*, de Lubeck; *Catherine* et *Anne-Marguerite Jahn*, de Halberstadt, donnèrent une matière suffisante à de nouvelles accusations et fortifièrent le soupçon qu'on avait que tous les adhérents de Spéner étaient des millénaires. Ainsi la position de Spéner, dont depuis 1689 l'électeur évitait le ministère, devenait de plus en plus intolérable à la cour de Saxe. En 1691 Spéner, accusé d'entretenir les correspondances dont nous avons parlé et qu'il avait imprudemment communiquées, fut invité à donner sa démission. Ayant refusé de prendre cette initiative, parce qu'il était venu à Dresde d'après la volonté de la Providence, on parvint à le faire appeler à Berlin. Il fut congédié en mars 1691, au grand chagrin de la princesse de Saxe. Quoique l'influence de Spéner se fût principalement exercée parmi la simple bourgeoisie de Dresde, son séjour dans cette ville laissa de profondes traces dans les rangs de l'aristocratie, comme le prouve la correspondance dans laquelle il demeura avec les Solms-Sonnewalde, les Baruth, les Reuss, les Schönburg, les Zinzendorf, les Gersdorf et les Fries.

(1) *Voy.* PÉTERSEN.

En 1691 Spéner occupa les modestes fonctions de prévôt de l'église de Saint-Nicolas et de conseiller ecclésiastique à Berlin. Il trouva la situation de l'Église de la Marche luthérienne meilleure qu'il ne s'y attendait; les oppositions religieuses du luthéranisme et du calvinisme, qui, au commencement du siècle, avaient fait de la Marche de Brandebourg l'arène des controverses les plus passionnées, s'étaient calmées. Spéner n'avait rien à faire d'ailleurs avec la cour, où dominaient l'amour du luxe, la vanité, le goût des plaisirs et les mœurs frivoles de la France, car la maison de Brandebourg était *réformée* depuis Jean-Sigismond. Il sut d'ailleurs sagement se garder de tout empiétement et trouva dans les dispositions pieuses et édifiantes de sa petite paroisse une récompense à ses travaux. Il avait un ardent coopérateur dans maître Schade, chassé de Leipzig; toutefois ils n'essayèrent pas d'établir les réunions piétistes, dont l'esprit froid et positif des Berlinois était peu capable. Spéner aurait par conséquent goûté tranquillement les fruits de son actif ministère s'il n'avait pas été continuellement attaqué par des contradicteurs, après son départ de Saxe. Parmi ces infatigables ennemis se trouvent surtout *Mayer*, de Hambourg, et *Schelwig*, pasteur et recteur de Dantzig. Le plus ardent de ses disciples, Franke, avait été, en 1691, chassé d'Erfurt, qui dépendait de Mayence. Dans Hesse-Cassel on interdit les réunions de piété; en 1692 la même défense fut faite dans les cercles de Brunswick, Meiningen et Schwarzbourg, et enfin la Suède se prononça contre les piétistes de la Poméranie en 1692-1694. Dans ces circonstances, le gouvernement de l'électorat de Brandebourg, favorable à Spéner, se sentit

lui-même poussé à interdire les livres de Bœhme, Breckling, Schwenkfeld et autres.

C'est à Hambourg que les affaires de Spéner tournèrent le plus mal. En 1685 on y avait appelé comme pasteurs Horbius, son beau-frère, et Winkler, un de ses partisans. Horbius y avait institué avec succès les *collegia pietatis*. En 1687 Spéner eut le malheur de blesser dans l'exercice de ses fonctions Jean-Frédéric Mayer, autrefois superintendant et professeur de théologie à Wittenberg. Mayer, homme instruit, mais violent, ambitieux et intrépide, sacrifiant tout à ce qu'il avait une fois admis comme la vérité, donna le branle aux agitations tumultueuses et désordonnées qui éclatèrent dans deux circonstances. D'une part il soutint vivement en 1690 un ancien, nommé Schulze, qui exigeait que tous les prédicateurs prêtassent serment de ne pas s'écarter des livres symboliques, qu'ils condamnassent le chiliasme sous ses formes raffinées ou grossières, et s'abstinssent de toutes les innovations favorables à un prétendu perfectionnement du Christianisme. D'autre part Mayer tonna du haut de la chaire contre les prédicateurs du parti de Spéner qui refusaient de prêter ce serment. Spéner intervint sur ces entrefaites et devint le point de mire particulier de la controverse. Mais Horbius ayant distribué à ses amis un livre de Poiret, la fureur du peuple, excitée par Mayer, éclata contre les visionnaires. Horbius fut obligé de quitter la ville dans les vingt-quatre heures, après une lutte sanglante des deux partis, qui se battirent dans les rues en 1694. Cette rupture de la paix de l'empire amena une enquête; mais l'auteur du désordre se réfugia, en 1701, dans la Poméranie suédoise, où il fut nommé superintendant général, et continua, en qualité de président du consistoire, à combattre le piétisme.

Vers l'époque où les piétistes étaient si cruellement persécutés à Hambourg, Schelvig publia l'*Itinerarium antipietisticum* (1695), les piétistes l'ayant accusé d'avoir parcouru toute l'Allemagne pour constituer une ligue générale contre eux. Le livre de Schelvig était farci de toute espèce de remarques, de fables et d'incriminations contre les partisans de Spéner, disséminés en Allemagne. Un nouvel aliment de discussion et d'accusation fut fourni par la manière dont le collègue de Spéner à Berlin, Schalde, attaqua l'obligation de la confession auriculaire, qui était encore alors, dans la plupart des pays luthériens, une condition légale de l'admission à la table eucharistique. Comme, suivant la doctrine luthérienne du salut par la foi seule, les pénitents moralement indignes devaient être absous, aussi bien que ceux qui en étaient dignes, Schade nommait le confessional le gouffre infernal, le tribunal de Satan, ce qui provoqua la colère et le soulèvement d'une grande partie des habitants de Berlin. Spéner désapprouvait les sorties de Schade et croyait que tout était perdu, lorsque le gouvernement de l'électorat de Brandebourg, désireux de faire disparaître toute différence entre les réformés et les Luthériens, soutint énergiquement ceux des Luthériens qui demandaient l'abolition de la confession obligatoire, et, voyant prédominer de jour en jour les partisans de la simple confession générale, publia, en 1698, un édit en vertu duquel il était libre à chacun de s'approcher de la table du Seigneur avec ou sans la confession privée.

C'étaient surtout ces motifs d'union qui avaient fait appeler Spéner à Berlin, et les docteurs piétistes Franke, Paul-Antoine et Breithaupt à la nouvelle université de Halle fondée en 1690, dont le promoteur principal avait

été le célèbre *Chrétien Thomasius*, qui, obligé de fuir la Saxe, avait été nommé professeur à l'académie de Halle.

Les cours de philosophie et de droit de Thomasius attirèrent tant d'auditeurs qu'il parut nécessaire d'élargir l'institut académique et d'en faire une université. Quoique Thomasius se fît l'avocat du piétisme plus par esprit d'opposition et par haine contre l'orthodoxie luthérienne que par conviction véritable, Halle dut devenir le foyer du piétisme, parce que c'étaient presque exclusivement des élèves de Spéner qui avaient été placés dans les chaires de théologie de la nouvelle université, surtout à partir du moment où l'infatigable activité de Franke (1) eut créé le grand orphelinat de Halle, l'école normale, le *Pædagogium*, adopté par la noblessse pour l'éducation de ses enfants, et où les disciples de Franke, en s'associant aux missions de Suède, valurent à l'école de Halle la réputation d'avoir la première, parmi les communautés protestantes, entrepris la conversion des païens. Spéner, en voyant Halle, pouvait espérer que, malgré les persécutions dirigées contre son école et malgré les odieuses exagérations dont elle se rendait coupable, son œuvre subsisterait après lui. Malheureusement les aberrations de cette école se multipliaient de jour en our. Les piétistes donnèrent justement prise à l'accusation d'indifférence religieuse : 1° quand parut, en 1698, l'*Histoire impartiale de l'Église et des Hérésies*, de Godefroi Arnold (2), qui prétendait démontrer que le véritable Christianisme s'était en tout temps trouvé en dehors de l'Église dominante, et qui, en 1689, avait perdu sa place de précepteur par suite de ses relations intimes avec Spéner ; 2° quand on vit les piétistes se réunir, sous la présidence de Spéner, dans la bibliothèque de l'église Saint-Nicolas, après l'office du soir du dimanche, pour lire le livre composé en 1696 par le même Arnold, et intitulé : *la Charité primitive, ou description véritable de la foi vivante et de la vie sainte des premiers Chrétiens;* 3° quand les adversaires des piétistes, qui les tenaient pour des visionnaires montanistes, restaurateurs de la fantasmagorie gnostique, virent Henri Horch, esprit remuant et insensé, nommé, en 1688, prédicateur à Francfort, et, à dater de 1695, docteur du gymnase de Herborn, dans la province de Nassau-Dillenbourg, provoquer le mécontentement général par sa polémique contre l'idolâtrie du culte public ; 4° quand ils le virent, après sa destitution, errant entre Marbourg, Herborn et Eschwege, réunir autour de lui des troupes d'ouvriers et de paysans, portant de longues robes brunes et des barbes incultes, prétendant imiter les Chrétiens primitifs, rétablir la communauté des biens, et autoriser de soi-disants mariages spirituels, à l'instar des Frères apostoliques du moyen âge ; 5° quand le même spectacle déplorable fut donné par Jean-Conrad Dippel (1), qui avait commencé par être antipiétiste, puis était sorti des bas-fonds de l'astrologie et de la chimie pour devenir disciple de Spéner, à Darmstadt, et avait soulevé contre lui la haine des Luthériens et des réformés par son livre de la *Flagellation du papisme sur le dos des aveugles défenseurs des opinions humaines dans l'Église protestante*, grossière satire de toutes les vérités chrétiennes, panégyrique exalté de la religion de la lumière intérieure et des révélations immédiates. Dippel erra longtemps dans le Wesse-

(1) *Voy.* FRANKE.
(2) *Voy.* ARNOLD.

(1) *Voy.* DIPPEL.

rau, sans feu ni lieu, se mit en rapport avec Horch et ses Chrétiens primitifs, et refusa toutefois de s'unir à la société des visionnaires de Schwarzenau, dans la principauté de Wittgenstein. Heureusement pour Spéner il ne vivait plus lorsqu'on dévoila les honteux mystères de ces sociétés, qui dépassaient les folies antinomistes des gnostiques, et dont les membres les plus fameux furent la femme d'un maître de danse d'Eisenach, *Ève-Madeleine de Buttler*, qui s'était alliée à Horch depuis 1702 et passait pour Ève dans la secte nouvelle ; un candidat de théologie dépravé, *Juste-Godefroi Winter*, surnommé le nouvel Adam ; le médecin d'*Appenfelder*, représentant le Saint-Esprit ; *Anne-Sidonie de Calenberg*, formant une syzygie avec lui, probablement en qualité de σοφία ἄχαμωθ, et le Dr *Vergénius*, procureur de la chambre impériale (1).

Spéner, consolé par la conviction que le royaume de Dieu était proche, était mort le 5 février 1705, au moment où son infatigable adversaire, le docteur Mayer, mettait sur le compte des piétistes, dans sa *Nova atque abominanda pietistarum Trinitas*, toutes les folies honteuses de Schwarzenau et de Sasmanshausen.

Il est incontestable que Spéner est un des caractères les plus nobles et les plus purs qui aient paru parmi les protestants. Il n'était pas seulement pieux et foncièrement soumis à la Providence divine, plein d'humanité et de compassion pour les souffrances et les misères du prochain, zélateur enthousiaste de leurs intérêts éternels, mais encore doux, humble et réservé, pacifique et conciliant dans ses luttes avec ses adversaires, autant que ses convictions le lui permettaient, et en outre désintéressé et sans ambition. Si on pouvait lui reprocher une chose, c'était une certaine faiblesse à l'égard de ses amis et de ses partisans, dont il ne prévenait pas suffisamment les exagérations et le zèle aveugle, puis la violence avec laquelle il se prononçait contre ceux qui, partageant quelques-unes de ses opinions favorites, soutenaient d'ailleurs des erreurs dangereuses.

Ses ouvrages théologiques eurent un succès durable. La dogmatique, la morale et l'exégèse biblique surtout furent complétement transformées sous son influence et celle de ses disciples parmi les protestants. Son action sur la pratique religieuse fut également profonde. L'Allemagne protestante moderne, en tant qu'elle repose encore sur des bases surnaturelles, est marquée du sceau intellectuel de Spéner bien plus que de celui de Luther.

Il importe, pour comprendre et juger le rôle de Spéner dans l'Église luthérienne de son temps, de revenir sur les points du système de Spéner sur lesquels nous n'avons pu nous arrêter ou que nous n'avons fait qu'indiquer. Quand on accuse Spéner de syncrétisme, cela ne veut pas dire qu'on le confond avec Calixte (1) et qu'on le considère comme suspect de pencher vers le Catholicisme, car il avait suffisamment manifesté son zèle contre le papisme en s'opposant par écrit et de vive voix aux projets pacifiques de l'évêque de Tina, Royas de Spinola (2), et en publiant en 1684, à cette occasion, son *Exhortation à la persévérance dans la pure doctrine de l'Évangile*. En outre le traité du chanoine Brewing, de Francfort, *Origine et terme de la controverse de la foi* (1682), lui donna l'oc-

(1) Cf. BUTTLER (secte de). Barthold, *les Régénérés de l'Allemagne protestante*, 1re part. Raumer, *Manuel historique*, Leipzig, 1852.

(1) *Voy.* CALIXTE.
(2) *Voy.* SPINOLA.

casion de développer, d'une manière très-hostile au Catholicisme, le dogme protestant, dans un ouvrage assez long, dont la première partie fut publiée en 1684 sous le titre de *Justification évangélique par la foi*, et dont la seconde partie ne parut que beaucoup plus tard à Berlin.

Ainsi le syncrétisme qu'on lui reprochait ne portait que sur ses tendances calvinistes. Ces tendances elles-mêmes avaient pour objet des questions de discipline et de culte plutôt que des questions dogmatiques, car, au point de vue de la Cène et de la grâce, qui séparent les Luthériens des Calvinistes, Spéner était nettement Luthérien, tout en pensant que, malgré ces différences, les deux confessions pouvaient s'unir, probablement dans l'espoir que les Calvinistes abandonneraient à la longue leurs opinions pour admettre celles des Luthériens. Cependant il n'essaya jamais personnellement une pareille fusion, qu'il tenait pour impossible à l'époque où il vivait.

Ce que ses adversaires purent lui reprocher encore par rapport à ses tendances calvinistes se bornait à l'abandon de l'exorcisme dans le Baptême, à la manière dont il comprenait l'absolution dans la Pénitence, qu'il ne voulait pas compter parmi les sacrements; enfin à l'ardeur avec laquelle il recommandait le système presbytérien, en faveur duquel d'ailleurs Luther lui-même s'était prononcé dans la première phase de son activité révolutionnaire. Spéner désirait qu'on instituât partout des presbytères, afin que les anciens, élus par la commune, pussent venir en aide aux prédicateurs par leurs avis, leurs consolations, leur surveillance, et former ainsi entre les ministres de la parole et leurs pénitents une communauté vivante, institution contre laquelle presque tous les théologiens luthériens de l'époque se prononcèrent formellement. Il désirait aussi que la paroisse élût le prédicateur, comme dans les communautés réformées, et qu'on laissât les prédicateurs libres de choisir les péricopes de l'Évangile qui devaient servir de texte à leur prédication, quoique, quant à lui, il s'en tînt, autant que possible, à l'ordre des péricopes établi.

Les autres points sur lesquels il était en lutte avec ses adversaires se rapportaient à l'autorité des livres symboliques, à l'idée de l'inspiration, à la doctrine de la renaissance, de la justification, de la sanctification, des bonnes œuvres, des choses moyennes, et au chiliasme.

Tandis que les Luthériens orthodoxes de son temps attribuaient aux auteurs des livres symboliques une inspiration indirecte qui les avait préservés de toute erreur dogmatique, et étendaient l'obligation de s'attacher à ces livres jusqu'aux conséquences des principes qu'ils renfermaient, jusqu'aux preuves, aux explications, aux expressions et à la terminologie, Spéner ne voulait entendre parler d'aucune obligation relative à ces points accessoires. Il avouait du reste que les ecclésiastiques, devant admettre les livres symboliques, étaient tenus, en prêchant, de professer les vérités contenues dans ces livres, et qu'ils avaient à les enseigner non-seulement *quatenus*, mais *quia*, c'est-à-dire parce qu'ils avaient reconnu l'accord de ces vérités avec la sainte Écriture. Il n'en pensait pas moins que ces livres symboliques n'étaient pas infaillibles, et qu'ainsi tout membre de l'Église avait le droit d'examiner leurs doctrines, à la lumière et d'après la mesure des saintes Écritures. Il déclarait que l'opinion de ses adversaires était le pur rétablissement de l'autorité papale et de la contrainte dogmatique. Dans l'idée de l'inspiration il se distinguait

de ses contradicteurs en ce que ceux-ci prétendaient que les mots mêmes de la Bible avaient été inspirés par le Saint-Esprit, tandis qu'il n'appliquait l'inspiration divine qu'au sens, attribuant le style et les expressions à l'auteur même de chacun des livres particuliers de la Bible. Mais il persista à soutenir que l'Esprit divin avait toujours préservé ces auteurs de toute espèce d'erreur quelconque.

Une des questions les plus controversées était la doctrine de Spéner sur la renaissance. Cette controverse fut produite par l'idée qu'il avait exposée dans ses *Pia Desideria* et sa *Théologie universelle*, savoir : que l'illumination du Saint-Esprit est une condition indispensable de la vraie connaissance de Dieu, et que c'était l'unique motif pour lequel la théologie des docteurs non régénérés n'était pas de la théologie véritable. Les deux partis hostiles étaient d'accord en ce qu'ils considéraient cette illumination comme un don surnaturel accordé par Dieu et absolument nécessaire au salut, mais ils se disputaient sur la manière dont cette lumière pénètre l'âme humaine et sur la portée de l'influence qu'elle exerce. Les orthodoxes prétendaient que les Chrétiens baptisés, lors même qu'ils manquent au pacte du baptême, sont régénérés et jouissent des droits de la renaissance. Leur opinion était évidemment conforme à l'idée de Luther, suivant laquelle c'est la foi qui opère et achève la régénération. Ils prétendaient donc que la régénération commence par l'intelligence, tandis que Spéner et son parti faisaient dépendre cette illumination de l'intelligence de la sanctification de l'âme, et soutenaient que la régénération commence par la volonté. Comme la question de la régénération avait été associée dès l'origine à la question de la véritable connaissance de Dieu, et que beaucoup d'élèves de Spéner, abusant de l'idée de leur maître, rejetaient la prédication officielle des ecclésiastiques non régénérés, et s'édifiaient mutuellement dans leurs maisons, les orthodoxes insistèrent pour qu'on admît une *illumination complétement distincte de la conversion*, et prétendirent que ceux mêmes qui n'étaient pas régénérés pouvaient, par la grâce du Saint-Esprit, avoir une intelligence surnaturelle des choses divines. Ils prouvaient leur opinion en disant que cette intelligence devait être surnaturelle, puisqu'elle provenait des saintes Écritures, que la parole de Dieu est en tout temps vivante et efficace, et que le Saint-Esprit opère toujours par cette parole.

On arriva par là à une nouvelle discussion sur la vertu de la parole de Dieu, et les deux partis furent l'un et l'autre très-obscurs dans leur argumentation. Ils furent un peu plus clairs dans la discussion accessoire sur l'efficacité du ministère des prédicateurs impies et non régénérés. Ici il faut distinguer l'opinion de Spéner et de ses vrais partisans des prétentions exagérées des fanatiques qui se séparèrent de lui. Ceux-ci soutenaient que le ministère d'un prédicateur impie était absolument inefficace sous tous les rapports; ceux-là ne faisaient en aucune façon dépendre la vertu et l'effet de la parole de Dieu des qualités de son ministre. Ils ne refusaient pas toute vertu à la parole annoncée par un impie; ils attribuaient formellement de l'efficacité aux sacrements administrés par un homme sans mœurs et sans foi. Cette conclusion ne s'accommodait guère avec les opinions générales des piétistes, qui trahissaient une certaine affinité avec le donatisme, que leurs adversaires ne leur reprochaient pas sans motif. En revanche les partisans de Spéner avaient raison quand ils prétendaient que la théorie émise par Schelwig, et com-

plétée par Löscher, d'une grâce d'état, d'une grâce ministérielle, aboutissait nécessairement à la doctrine catholique du sacerdoce sacramentel. Spéner, s'appuyant sur l'exemple de Balaam et de Judas Iscariote, disait que des vertus surnaturelles, fruits du Saint-Esprit, se trouvaient parfois dans les impies, mais qu'en général elles n'étaient propres qu'aux âmes régénérées, et que la parole des prédicateurs non régénérés était habituellement privée de toute efficacité véritable. Les adversaires de Spéner ne manquaient pas de relever que ses opinions sur la justification, se rattachant à ses idées sur la régénération, s'éloignaient des idées strictement luthériennes et se rapprochaient du dogme catholique. Spéner, sans doute, conservait autant que possible la terminologie luthérienne et proclamait littéralement le principe de Luther : « L'homme est justifié par la foi sans les œuvres ; » mais il ajoutait que « cette formule ne signifie pas que l'on puisse être justifié par la foi, si l'on n'accomplit aucune œuvre; qu'elle signifie simplement que les œuvres qui s'ajoutent à la foi ne font absolument rien devant Dieu pour la justification. » Il prétendaitaussi que, là où est la véritable foi sanctifiante, elle n'est jamais sans œuvre. Les adversaires des piétistes leur reprochaient, quant au dogme de la sanctification, d'enseigner, comme Pétersen et Dippel, qu'un vrai Chrétien doit être sans péché et peut parvenir à une perfection qui rend inutile pour lui la rémission des péchés. Spéner s'était souvent récrié, dans ses divers écrits, contre une pareille exagération. Il distinguait divers degrés dans la perfection, dont le plus élevé est celui où l'homme, suivant la parole de S. Jean (1), n'a plus de péché; mais il affirmait formellement que cette perfection absolue ne pouvait être atteinte sur la terre. Un second degré de perfection était celui où l'on a encore le péché (c'est-à-dire la concupiscence, ἐπιθυμία), mais où l'on ne *commet* plus le péché, où du moins le péché ne va plus jusqu'à la mort. Il admettait dans ces degrés bien des nuances, et, contrairement à ses contradicteurs, déclarant impossible d'éviter toute espèce de péché, même volontaire, il affirmait que c'était une témérité inexcusable de mettre des bornes à la vertu divine du Christ et de décider jusqu'où elle peut aller chez les fidèles.

Il répondait au reproche de pélagianisme et d'arminianisme en disant que, d'après son opinion, nos bonnes œuvres ne proviennent pas de nos forces, qu'elles sont un effet du Saint-Esprit, et qu'ainsi il n'est pas question de justice propre, surtout quand on considère que nos œuvres, n'étant pas entièrement pures, ne subsistent pas devant la sévérité de la loi, et qu'elles ne peuvent être envisagées comme des bonnes œuvres qu'en vertu de la foi, qui s'unit aux mérites du Christ et couvre les péchés nécessairement inhérents à ces œuvres.

Quant à l'observation de la loi, il la résumait en trois points, en disant qu'il importait de l'observer, non pas naturellement, mais par la grâce; non pas complétement à tous les degrés, mais sincèrement dans tous les points essentiels; non pour son propre mérite, mais au nom du Christ pour la gloire de Dieu, et qu'on arrivait nécessairement à observer ainsi la loi par la grâce de la justification et de la renaissance. Malgré cela Spéner ne voulait pas dire que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, et il ne voulait pas non plus qu'on condamnât cette proposition, parce qu'on peut l'entendre dans un sens juste et véritable, quoiqu'on

(1) 1, 8.

ne dût pas chercher dans les œuvres les causes efficaces et méritoires du salut. Il réprouvait hautement l'assertion de ses adversaires que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut éternel.

A côté de ces grandes questions Spéner eut encore bien des luttes à soutenir à propos des choses moyennes, indifférentes, adiaphoriques, comme la danse, le théâtre, les visites, le luxe, le jeu, etc., etc. Spéner ne disait pas précisément que ces choses étaient coupables, mais il enseignait qu'il fallait s'en abstenir et en dissuader, à cause des abus qu'elles entraînent et que les âmes même les plus pieuses ont peine à éviter. Quant au chiliasme subtil qu'on lui reprochait, il consistait à espérer un règne brillant de l'Église du Christ sur la terre après la chute de Babylone (Rome) et la conversion des Juifs. Ce règne durerait longtemps et se prolongerait presque jusqu'au jugement dernier; l'Antechrist ne devait établir que très-temporairement son empire avant ce terme, après lequel les morts ressusciteraient et le bonheur céleste s'établirait dans l'univers. Son opinion sur la conversion des Juifs, comme inauguration de ce règne glorieux du Christ, s'appuyait sur le texte d'Osée, 3, 4, 5, et de S. Paul aux Romains, 11, 25 sq. Il cherchait à déterminer la nature et la durée de ce règne de la grâce d'après les données de l'Apocalypse, ch. 20. Il n'affirmait rien quant au mode du bonheur promis et quant à sa mesure, disant seulement qu'il n'y aurait plus là rien de semblable au gouvernement du monde et à la félicité terrestre (1).

Spéner écrivit une foule de traités, surtout polémiques. Nous avons cité ses ouvrages les plus importants; il faut encore faire mention de ses *Pensées théologiques*, de ses *Réponses sur des matières de piété*, publiées en 4 vol. in-4°, 1700, 1702. Après sa mort un de ses amis, le baron de Canstein, publia d'autres lettres, sous ce titre: *Dernières Pensées théologiques de Spéner*, en trois parties, 1711. En 1709 on avait publié le recueil de ses *Concilia et Judicia theologica,* en trois parties, Francfort-sur-le-Mein. Spéner avait composé aussi plusieurs cantiques sacrés qui ne sont pas sans mérite et sont insérés dans tous les recueils protestants.

Cf. *Autobiographie* de Spéner (n'allant pas au delà de son séjour à Francfort), dans la treizième partie de ses *Oraisons funèbres;* Gleich, *Vie de Spéner*, dans la deuxième partie de la vie du prédicateur de la cour électorale de Saxe; Canstein, *Biographie de Spéner*, dans la troisième partie des *Pensées; Philippe-Jacques Spéner et son temps*, par Guillaume Hossbach, Berlin, 1828; Barthold, *les Régénérés de l'Allemagne protestante*, dans le *Manuel historique* de Raumer, troisième année, 1852.

François Werner.

SPINOLA. L'histoire de l'Église a conservé le souvenir de plusieurs personnages de ce nom qui eurent quelque importance parmi leurs contemporains; tels sont:

Spinola, *Aloyse*, Jésuite, professeur au collége de Rome, confesseur du Pape Clément XI, auteur d'un *Itinerarium pietatis ac doloris*, mort en 1673.

Spinola, *Basile*, Dominicain, canoniste, théologien du cardinal d'Este, mort en 1627.

Spinola, *Gaétan*, Théatin, prédicateur célèbre.

Spinola (*Christophe Royas de*), célèbre par les efforts qu'il fit pour ra-

(1) Cf. Chiliasme, Piétistes, Séparatistes, Fanatisme.

mener l'union entre les Catholiques et les protestants, naquit en Espagne, entra dans l'ordre des Franciscains, y parvint à de hautes dignités, et fut emmené en Autriche, en qualité de confesseur, par Marguerite-Thérèse, fille de Philippe IV, roi d'Espagne, mariée à l'empereur Léopold Ier d'Autriche. Après avoir été pendant quelque temps évêque de Tina il fut élevé au siége de Wiener-Neustadt, et ce fut de là qu'il partit pour parcourir les cours et les universités d'Allemagne, dans l'espoir de conférer sérieusement avec les princes et les docteurs, et de les convaincre que le *Symbole des Catholiques* et la *Confession d'Augsbourg* n'étaient pas assez éloignés l'un de l'autre pour motiver le schisme qui affligeait la Chrétienté; qu'il fallait que les deux partis s'entendissent fraternellement ; que l'Église cédât à l'amiable ce qu'elle pourrait aux sectes séparées, tandis que celles-ci rentreraient en union et en communion avec elle. On ne peut méconnaître le mérite de ce savant et pieux prélat; mais son entreprise est une preuve nouvelle et mille fois répétée de l'inutilité de toutes les tentatives de ce genre, qui non-seulement échouent toujours contre le mauvais vouloir des hommes, mais doivent échouer du moment qu'elles n'ont pas pour base les principes absolus et inflexibles de l'Église catholique.

Nous n'avons pu consulter l'original des *Nouvelles inoffensives de l'année* 1715, dans lesquelles se trouve rapportée une lettre de Fr.-Ulrich Calixte exposant en détail les vues de Spinola. Nous les prenons par conséquent dans le tome IX de l'*Histoire des Allemands* du protestant Menzel (1), qui résume en ces termes le contenu de la lettre de Calixte :

(1) P. 264.

« Le Pape devra accorder l'usage du calice et s'expliquer sur le gouvernement de l'Église, le culte et les bonnes œuvres, de telle sorte que l'on ne porte plus atteinte à la gloire de Dieu et aux mérites du Christ; qu'on ne rende plus aux saints des honneurs qui n'appartiennent pas à des créatures; qu'on n'exerce pas un pouvoir tyrannique sur les consciences. Les communautés protestantes conserveront les usages qui leur paraîtront édifiants. On permettra aux curés de se marier et même en secondes noces. Les princes conserveront leurs droits épiscopaux autant que les deux partis le jugeront possible, après avoir sainement examiné la question et en se conformant aux exigences légitimes du Christianisme. On fera enseigner et prêcher alternativement des ecclésiastiques des deux partis, dans les localités qui se sentiront portées à l'union. L'un des partis pourra se nommer le parti des Catholiques anciens, l'autre celui des Néo-Catholiques, et, en signe de concorde, ils communieront de temps à autre les uns avec les autres. Les décisions du concile de Trente et ses anathèmes seront suspendus jusqu'à la célébration du futur concile universel et soumis à son jugement. A cette fin le Pape déclarera par une bulle expresse les protestants affranchis de la dénomination d'hérétiques; les protestants proclameront qu'ils ne considèrent pas le Pape comme l'Antechrist, mais comme le patriarche suprême de la Chrétienté, auquel appartient la primauté, non de juridiction, mais d'ordre, non par droit divin, mais par droit humain et ecclésiastique. Le Pape abandonnera, par une cession formelle, aux princes protestants les biens de l'Église venus en leur possession. Tous ces points seront réglés, ainsi que plusieurs autres, avant la réunion du concile universel, dans des

conférences particulières, et on se donnera réciproquement des garanties suffisantes. »

On voit que les négociations qu'on devait appuyer sur ces principes s'écartaient essentiellement du dogme catholique, que la plupart s'éloignaient de l'idée véritable de l'Église, et qu'il s'agissait, même dans le cas le plus favorable, non d'une conversion réelle et foncière, mais d'une union tout à fait superficielle.

La diplomatie jouait un trop grand rôle en tout cela. Spinola, d'une part, agissait purement en politique, et d'autre part ses tentatives d'union étaient appuyées surtout par le patriotisme des hommes qui, profondément affligés des malheurs de leur patrie, s'efforçaient d'effacer, au moins extérieurement, les différences qui entretenaient le schisme (1); et, finalement, rien ne fait mieux comprendre l'esprit de ces négociations que la conduite de la cour de Hanovre; car elle renonça au projet d'union, qu'elle avait d'abord accueilli favorablement, dès que la perspective de la couronne d'Angleterre la convainquit qu'elle avait plus d'intérêt à rester protestante qu'à voir les peuples allemands se confondre dans une même confession religieuse.

Nous ne prétendons pas dire que Spinola n'ait pas été franc, droit et honnête dans son projet; loin de là; seulement nous pensons juger sa tentative à sa juste valeur, et le seul reproche qu'on pourrait lui faire, ce serait de n'avoir pas compris ou de n'avoir pas exactement apprécié la vraie nature de l'Église catholique. Certains auteurs protestants ont injustement élevé des soupçons contre son caractère, comme s'il n'avait pas été loyal et s'il avait uniquement eu le dessein de ramener par de prudentes paroles, par des concessions apparentes, le monde protestant sous le joug de la papauté.

(1) Tel était Leibnitz, quoique nous ne prétendions en aucune façon juger par là ses dispositions intérieures à l'égard de l'Église catholique.

Tout en faisant la part de l'intolérance des vieux Luthériens et de la nature soupçonneuse de tous les hérétiques, on ne peut méconnaître que les procédés diplomatiques de l'évêque ont pu, jusqu'à un certain point, autoriser les jugements défavorables de ses contemporains. Ainsi Spéner écrit (1) : « Je viens de voir le célèbre évêque de Tina. Il s'était fait annoncer sous un nom étranger, et je n'ai su à qui j'avais affaire que lorsque nous avons été assis l'un en face de l'autre. Il est bien resté trois heures chez moi; il m'a raconté tout au long ses projets et m'a demandé mon avis. J'ai répondu qu'il me fallait du temps pour juger une proposition aussi subite, à laquelle je n'étais nullement préparé, mais dans laquelle je ne voyais tout d'abord que des impossibilités et des dangers. J'ai été obligé de lui promettre de garder le secret sur cette communication. Si l'affaire m'a paru dangereuse dès ce moment-là, elle l'est devenue bien davantage à mes yeux depuis que Spinola a fait à Léopold une relation telle que l'empereur a autorisé en quelque sorte l'évêque à poursuivre sa négociation en son nom. » Spéner, partant de son point de vue piétiste, montre ensuite quels sont les dangers dont ce projet menace tous ceux qui se sont séparés de la Babylone romaine; mais il prouve en même temps qu'il apprécie parfaitement l'Église catholique, qui, comme telle, et tant qu'elle voudra garder et mériter ce nom, ne peut s'écarter en rien de ses éternels principes.

La première occasion qui inspira à l'évêque de Tina le désir d'entreprendre ces tentatives d'union fut le spec-

(1) *Pensées théologiques*, t. IV, p. 141.

tacle des tristes désordres que le schisme avait produits sous ses yeux en Hongrie. Il lui fut facile de gagner l'empereur Léopold Ier, et ce fut avec son autorisation qu'il commença, en 1679, sa tournée en Allemagne. On s'étonna de ce qu'il n'avait aucun pouvoir de Rome. Toutefois les théologiens se rassuraient par cela que le souverain se montrait favorable à l'œuvre de pacification, quoique parfois aussi, comme à Berlin et en Saxe, la haine du papisme tînt tête même aux volontés du prince. Spinola parut dès 1679 à la cour du duc de Hanovre, J.-Frédéric, qui était devenu Catholique. Non-seulement ce prince, mais Calixte le jeune et Leibnitz secondèrent les efforts du négociateur. Malheureusement J.-Frédéric mourut subitement à Augsbourg, en se rendant à Venise. Spinola revint deux fois à Hanovre, en 1685 et plus tard, tant il y avait trouvé le terrain favorable à une réconciliation. Leibnitz, l'abbé Molanus, Calixte (1), l'université de Helmstädt en général répondirent à ses avances, en même temps qu'il trouvait un puissant appui dans la princesse de Hollande, Louise, qui était convertie et qui cherchait à ramener à l'Église catholique sa sœur Sophie, mariée au duc Ernest-Auguste (2).

Spinola fut accueilli moins favorablement ailleurs. On ne l'éconduisait pas toujours, par égard pour l'empereur, qui s'intéressait à ses projets et auquel on aurait craint de déplaire en renvoyant brusquement l'évêque.

Lorsqu'il parut pour la seconde fois à Berlin, en 1682, l'électeur de Brandebourg, Frédéric-Guillaume, demanda l'avis des prédicateurs de la cour. Leur Mémoire fut un modèle achevé d'intolérance (1). Spinola ne se déconcerta pas ; il insista pour qu'on s'abouchât dans une conférence. La plupart des prédicateurs s'abstinrent d'y venir, ou rompirent nettement avec Spinola et refusèrent même d'attester qu'ils n'avaient rien à objecter à son projet de concorde. La tentative de Berlin aboutit donc à une réponse négative de la part de l'électeur.

Il ne réussit pas davantage auprès des cours de Nassau et de Saxe, où il se heurta contre les résistances soulevées par Spéner, de Francfort, qui avait rendu compte de son entretien avec Spinola.

Comme une partie des théologiens protestants craignaient que le Pape n'annulât tout ce dont l'évêque serait convenu avec eux quand une fois ils se seraient engagés, Spinola partit pour Rome, afin d'obtenir du Pape l'autorisation de continuer ses négociations. Il nous est impossible de constater, d'après les documents que nous avons pu consulter, s'il obtint cette autorisation, en s'appuyant sur les propositions qu'il avait faites aux protestants d'Allemagne. Soldan cite une lettre de recommandation du Pape, en faveur de Spinola, du 20 avril 1678, qu'il a tirée de l'écrit de A. Theiner, *sur les Conversions de Saxe et de Brunswick*, et Schlégel raconte, dans le 3e volume de son *Histoire de l'Église et de la réforme du nord de l'Allemagne*, que la congrégation chargée par le Pape d'examiner l'affaire décida que les concessions que proposait Spinola étaient contraires à l'autorité du concile de Trente, mais qu'elles n'étaient pas sans exemple dans

(1) *Voy.* Leibnitz, Molanus, Calixte.

(2) Cf. Molanus. Leibnitz, *Œuvres allemandes*, II, 58. *Revue trim. germ.*, 1846, 2e cahier, *Tentatives d'union depuis la réforme jusqu'à nos jours*. Héring, *Hist. des tentatives d'union religieuse*, II, 232. Soldan, *Trente années de prosélytisme*, écrit passionné.

(1) *Voir* Héring, l. c., II, 212.

l'histoire de l'Église; qu'on ne pouvait guère faire de concessions à cette époque aux protestants, à cause du différend élevé entre Rome et la France, mais qu'on pouvait les leur faire entrevoir et espérer.

Lorsque Spinola revint de Rome, les désordres croissant de jour en jour en Hongrie ne lui permirent pas de recommencer immédiatement ses pérégrinations. Il s'appliqua par conséquent à mettre autant que possible un terme aux troubles de la Hongrie, qu'augmentaient encore les dangers dont les Turcs menaçaient l'empire.

En 1683 il reprit sa tournée, sans obtenir plus de succès que la première fois, malgré ses infatigables efforts. Il conquit, il est vrai, à Dresde, le respect de George III, et Carpzow (1) tâcha de le seconder; mais le conseil ecclésiastique de Dresde décida en termes secs et roides qu'il n'était pas d'avis d'entamer des négociations avant que Spinola eût pu établir qu'il était autorisé par toute l'Église catholique. Les cours protestantes de Brandebourg, Wurtemberg, Anspach, Eisenach, Gotha, Hesse-Darmstadt, se déclarèrent également contraires aux négociations. Le duc de Hanovre seul parla en faveur de Spinola, qui, en face de toutes ces oppositions, fut obligé de s'arrêter. Il se tourna avec d'autant plus de zèle vers la Hongrie pour travailler à la pacifier. En 1691, le 20 mars, il fut nommé par l'empereur Léopold commissaire général de l'union dans tout le ressort de l'empire; mais les Hongrois rejetèrent les propositions qu'il leur fit et déclarèrent vouloir entendre d'abord l'avis de leurs coreligionnaires d'Allemagne. Spinola fut de nouveau obligé de s'adresser aux princes et aux théologiens allemands; il réussit cette fois à faire convoquer une conférence religieuse à Vienne. Mais, quoique soutenu toujours par l'empereur (1), le nouveau plan échoua comme tous les autres, sous prétexte qu'on voulait d'abord s'entendre avec les protestants de Hesse, de Brandebourg, des Pays-Bas, et avec les Anglicans. Sur ces entrefaites Spinola mourut; c'était en 1695.

Cf. Lünig, *Negotiorum publicorum Sylloge;* Schröckh, *Histoire de l'Église depuis la réforme*, VII, 101; Beckmann, *Histoire de la maison d'Anhalt*, VII; Bossuet, *Œuvres posthumes*, I; Héring, *Nouveaux Documents pour servir à l'histoire de l'Église réformée dans la province de Brandebourg;* Guhrauer, *Leibnitzii opera*, ed. Dutens, I, 507-676, et t. V, 15, diverses lettres à ce sujet; Puffendorf; Schmidt, *Pericula conjungendarum Ecclesiarum*, Grimmæ, 1844; les articles MOLANUS, LEIBNITZ, TENTATIVES D'UNION, IRÉNIQUES, SPÉNER.

HOLZWARTH.

SPINOSA ou SPINOZA, *Benoît* (ou plutôt *Baruch de*), naquit à Amsterdam le 24 novembre 1632. Ses parents, Juifs portugais assez riches, le destinèrent, à ce qu'il semble, au rabbinat; du moins Spinosa se voua d'abord à l'étude de la Bible et du Talmud, et il y fit des progrès qui excitèrent l'admiration de ses maîtres. Cependant il donna de bonne heure les preuves d'un esprit sceptique; il mettait souvent les rabbins ses maîtres dans l'embarras par ses doutes et ses objections. Finalement ils se crurent obligés de le menacer de l'excommunication. Spinosa chercha alors à se lier avec des Chrétiens, et prit des leçons de latin et de grec, d'abord auprès d'un Allemand, puis auprès du médecin

(1) *Voy.* CARPZOW.

(1) *Lettre de l'Emp. à la cour de Dresde*, du 14 mars 1693.

Van den Ende, qui avait la réputation d'un athée, et qui, ayant pris part, en 1674, à une conspiration, fut exilé (1). Spinosa s'adonna ensuite à l'étude de la théologie chrétienne, puis y renonça au bout d'un certain temps pour se consacrer aux mathématiques et à la philosophie cartésienne. Il s'abstint durant ce temps de tout commerce religieux avec les Juifs ; ses rapports avec les Chrétiens et ses visites fréquentes dans les églises le firent soupçonner, faussement d'ailleurs, de vouloir embrasser le Christianisme ; les Juifs essayèrent d'abord de le séduire, ensuite de l'assassiner. Ces deux tentatives échouèrent ; ils l'excommunièrent (1655) et obtinrent, par l'entremise des rabbins, qu'il fût temporairement banni de la ville par le magistrat d'Amsterdam.

Spinosa se rendit dans une campagne voisine, chez un de ses amis. Plus tard, probablement vers 1661, il se fixa à Rhynbourg, près de Leyde ; puis, en 1664, à Voorbourg, non loin de la Haye ; enfin, vers 1670, à la Haye même, où il logea chez le peintre Henri de la Spyck.

En 1673 il reçut de l'électeur palatin, Charles-Louis, l'offre de la chaire de philosophie à l'université de Heidelberg. Spinosa refusa, parce qu'il ne voulut pas se soumettre à l'obligation de ne pas abuser de la liberté de philosopher pour attaquer la religion officielle.

Spinosa mourut le 21 février 1677, à l'âge de quarante-cinq ans, d'une phthisie pulmonaire dont il souffrait depuis plusieurs années. Les circonstances mystérieuses qui entourèrent sa mort donnèrent lieu à des bruits étranges, que nous croyons inutile de rapporter (1). On lui attribue, en général, un caractère doux, bienveillant et aimable, et ses biographes vantent surtout son humanité, son désintéressement, le calme et la sérénité de son humeur, et la régularité de ses mœurs. D'autres, au contraire, prétendent qu'il n'était rien moins qu'insensible aux honneurs et à la gloire. Il vécut de la manière la plus retirée ; plongé dans ses méditations philosophiques, il restait souvent plusieurs semaines sans sortir de son appartement. Ses besoins étaient restreints au strict nécessaire ; il se procurait les moyens d'y pourvoir en donnant quelques leçons, et en polissant des verres d'optique, dont ses amis soignaient la vente. Plus tard il fut généreusement assisté par quelques amis, entre autres par le fameux Jean de Witt. Il comptait parmi ses amis et ses admirateurs des hommes d'État, des négociants et des savants, et surtout un grand nombre de médecins. Il entretenait avec eux une correspondance active, extrêmement utile à ceux qui veulent étudier et apprécier ses opinions. Il s'y trouve, entre autres, une lettre, la 53e, au célèbre Leibnitz, qui connaissait personnellement Spinosa, sans cependant être jamais entré en rapports intimes avec lui.

Le premier ouvrage de Spinosa, qui parut en 1663, à Amsterdam, fut : *Renati Descartes Principiorum philosophiæ pars I et II, more geometrico demonstratæ; accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quæ tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quæstiones breviter explicantur*. Cet ouvrage renferme des explications que Spinosa avait dictées à

(1) *Voir*, sur les rapports qui s'établirent, à cette occasion, entre Spinosa et la fille de son maître, Auerbach, *Spinosa*, roman historique, Stuttg., 1837.

(1) Cf. C. d'Orelli, *Vie et doctrine de Spinosa*, avec un *Essai sur la philosophie de Schelling et de Hégel*, Aarau, 1843, p. 21. Sigwart, *Hist. de la Philosophie*, 1844, t. II, p. 26.

un élève sur la seconde partie des principes cartésiens et un fragment de la troisième partie (il y ajouta plus tard des éclaircissements sur la première partie).

D'après ce que Spinosa dit lui-même dans cet ouvrage, ce ne sont pas ses opinions, mais souvent des opinions tout à fait contraires qu'il expose, quoique çà et là il laisse assez clairement apercevoir sa propre manière de penser.

A cet ouvrage succéda, en 1670, le fameux *Tractatus theologico-politicus*, sur lequel nous reviendrons.

Durant l'année même de sa mort le médecin Louis Meyer et Jarrig Jellis publièrent ses œuvres posthumes, *Opera posthuma*, renfermant : 1° *Ethica, more geometriæ demonstrata*, en 5 livres, principal ouvrage de Spinosa; 2° *Tractatus politicus* (dissertation inachevée sur les institutions politiques, etc.); 3° *Tractatus de intellectus emendatione*, également inachevé; 4° *Epistolæ et responsiones; 5° Compendium grammatices linguæ Hebrææ* (inachevé). — Les éditions complètes de ses œuvres sont : *B. de Spinosa opera quæ supersunt omnia*, ed. H.-E.-G. Paulus, Iéna, 1802-1803; *Spin. Scripta philosophica omnia*, ed. Gfrœrer, Stuttg., 1830-1831. Une édition stéréotype des œuvres de Spinosa a paru chez Tauchnitz, Leipzig, 1853 : *Œuvres complètes*, traduites du latin, avec la vie de Spinosa, par Berth. Auerbach, t. I-V, Stuttg., 1841; *Œuvres de Spinosa*, traduites en français par E. Saisset, 1843.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer tout l'ensemble de la philosophie de Spinosa; il faudrait de longs développements et des détails précis pour faire comprendre cette obscure et difficile doctrine. Nous pouvons supposer connue la partie essentielle de ce système, suivant lequel Dieu est la *substance unique; ses attributs* sont infinis; la raison toutefois n'en comprend que deux, la *pensée* et l'*étendue*. Dieu est par conséquent une substance infinie, étendue et pensante, qui a des *modes* d'être variés à l'infini; ces modes sont des existences individuelles, qui émanent nécessairement et perpétuellement de la nature absolue de Dieu, *natura naturans*, et constituent la nature actuelle, *natura naturata*. Celle-ci n'a de réalité que par son union avec la substance, et sans Dieu la nature n'est qu'un être sans substance (atomisme); de là, comme conséquence rigoureuse, la négation de l'immatérialité, de la transcendance et de la personnalité de Dieu, de la création du monde, de la liberté humaine, de l'immortalité et de la personnalité de l'âme, de la différence objective du bien et du mal, etc.; de là, en un mot, le *panthéisme* spinosiste. Ce panthéisme est tellement avéré que le nom de spinosisme est aujourd'hui synonyme de panthéisme (1), comme il l'était autrefois d'athéisme, les panthéistes modernes rattachant presque tous leur doctrine au système même de Spinosa.

Nous devrions peut-être entrer dans un examen plus approfondi du traité de Spinosa qui s'occupe presque exclusivement de matières théologiques et de plusieurs questions fondamentales de théologie. Ce traité, nous l'avons dit, est le *Tractatus theologico-politicus*, terminé en 1663, communiqué en manuscrit à quelques amis, publié en 1670, sans nom d'auteur, sous la rubrique de Hambourg, au lieu d'Amsterdam. Spinosa crut que les circonstances l'obligeaient, dans le commencement, à nier la paternité de l'ouvrage et à s'opposer à une traduction hollandaise. En effet l'ouvrage fut, peu de temps après sa publication, défendu par le gouvernement hollan-

(1) *Voy.* Panthéisme.

dais, sous des peines graves, ce qui ne l'empêcha pas d'être réimprimé avec de faux titres et répandu en Hollande, en Angleterre, en France, en Allemagne et en Suisse, et de provoquer partout une foule de réfutations (1).

On peut aussi attribuer à la crainte assez fondée qu'avait Spinosa de la police et de ses persécutions, d'une part le soin qu'il eut de faire du judaïsme surtout l'objet de sa critique, d'autre part la réserve qu'il observa en indiquant plutôt qu'en dévoilant la portée de ses opinions et leurs dernières conséquences.

Quant à ces conséquences, nous pouvons les résumer brièvement, le rationalisme les ayant reproduites plus tard jusqu'à satiété.

Le but que Spinosa se propose dans ce traité est d'établir le rapport entre la religion et la raison (la théologie et la philosophie), entre l'État, l'Église et l'École. L'axe autour duquel tourne tout le système est ce principe: *Le but unique et exclusif de la religion* (juive et chrétienne) *est de produire la moralité* (raisonnable). Spinosa cherche à démontrer ce principe par l'exégèse et la critique de la Bible, et c'est par là qu'il est devenu le père de l'herméneutique rationaliste et de la critique biblique négative (2). Il appuie sa proposition capitale sur l'étude des prophéties et de la loi des Hébreux et sur celle de l'idée du miracle. Le résultat de son étude sur les miracles, c'est qu'ils sont absolument contraires à la raison; sur les prophéties, qu'elles sont une interprétation de la révélation divine, non par l'action d'une cause personnelle extra ou supra-mondaine, mais en vertu de la force de l'imagination, en vue de l'amélioration morale des hommes, et non en vue de vérités purement spéculatives, comme seraient la nature et les qualités de Dieu, ses rapports avec le monde, etc., etc. Car la vérité (dit-il dans son *Éthique*) n'est comprise que par la raison, tandis que tout ce qui est faux et imaginaire a sa source dans l'imagination. Cela s'applique également à la doctrine du Christ, quoique Spinosa admette que, contrairement aux prophètes de l'Ancien Testament, la volonté de Dieu se révéla immédiatement au Christ, non par des paroles et des signes, mais dans son esprit, d'où résulte qu'on peut dire avec raison que la sagesse divine revêtit en Christ la nature humaine, que la voix du Christ est la voix de Dieu, et que le Christ est devenu la voie du salut. C'est ce qu'il explique plus loin en ce sens que le Christ conçut véritablement la révélation, c'est-à-dire qu'il la comprit avec sa raison (connaissance philosophique), et, pour couper court à tout malentendu, Spinosa déclare, dans sa 21e lettre (à Oldenbourg), qu'il ne peut se faire une idée de la doctrine de l'Église sur l'incarnation de Dieu, que cette doctrine lui semble aussi insensée que si on prétendait que le cercle est devenu un quadrilatère.

En général, d'après Spinosa, il n'est pas nécessaire pour la béatitude, c'est-à-dire pour la connaissance adéquate de Dieu et l'amour intellectuel de cette science, de connaître le Christ suivant la chair; il faut avoir une tout autre idée de ce Fils éternel de Dieu, c'est-à-dire de la sagesse éternelle de Dieu, qui s'est révélée en toutes choses, surtout dans l'esprit humain et par dessus tout en Jésus-Christ. (On voit ici les germes de la christologie spéculative moderne.)

(1) On peut en voir l'énumération dans Bayle, *Dict. hist. et crit.*, t. IV, p. 258. Murr, *B. de Spin. annotationes ad Tract. theol.-pol.*, Hag., 1802, p. 13 sq. Cf. Dorow, *Annotations marginales au Tract. theol.-pol. de Spinosa*, Berlin, 1835, trad. en allemand, avec des remarques, par Kalb, Munich, 1826.

(2) Cf. surtout c. 7-10 du traité.

Le résultat final de toute cette étude est que l'unique but de l'Écriture est d'apprendre *l'obéissance envers Dieu*, et que cette obéissance consiste uniquement dans *l'amour du prochain*. Les dogmes théoriques de l'Écriture, qu'ils se rapportent à la connaissance de Dieu ou à celle des choses naturelles, n'appartiennent pas à l'essence de la religion, ne sont pas l'objet de la foi, et sont livrés à l'appréciation libre de chacun. Celui qui est véritablement obéissant a par là même la foi véritable et sanctifiante, quand il s'écarterait autant de la vérité que la terre s'écarte du ciel. La foi exige non pas des principes vrais, mais des principes pieux, c'est-à-dire qui portent à l'obéissance. Il peut s'en trouver beaucoup parmi ces principes qui n'aient pas une ombre de vérité, pourvu que celui qui les admet ne sache pas qu'ils sont faux. Par conséquent la foi véritable et catholique ne repose en aucun cas sur des dogmes capables de faire naître une discussion parmi des hommes honnêtes, mais sur des dogmes qui établissent d'une manière absolue l'obéissance envers Dieu (dans le sens indiqué plus haut), et sans lesquels cette obéissance serait absolument impossible.

Ainsi le rapport de la religion et de la philosophie est fort simple. Le but de la première étant l'obéissance, et celui de la seconde la vérité, la religion se résumant toute dans la foi, la philosophie toute dans la science, il n'y a absolument aucune liaison, aucune parenté entre les deux; elles constituent deux domaines tout à fait disparates, qui ne se contredisent pas et se concilient dans leur résultat final, l'amour pratique de Dieu. Cette dernière observation est importante. Spinosa parle aussi d'une religion née d'un procédé purement philosophique, se confondant avec la philosophie même, et renfermant le germe de tout ce qui reste quand on débarrasse la religion positive de ce qui n'est pas essentiel, ayant par conséquent sur celle-ci l'avantage d'être accessible à tous les hommes, de n'exiger aucune croyance aux miracles, aux histoires, aux cérémonies, aux récompenses dans une autre vie, par cela qu'elle a sa récompense en elle-même. Ainsi la religion positive n'est nécessaire que pour les masses, parce qu'il n'y a que peu de gens qui pratiquent la vertu purement par raison, et parce qu'on ne peut pas parfaitement démontrer par la seule raison que la simple obéissance mène au salut.

La conclusion du Traité est une explication des rapports de l'État avec la religion et la philosophie. Partant de l'axiome que *les détenteurs de la puissance suprême ont le droit de tout ce qu'ils peuvent*, et ont par conséquent seuls le droit de déterminer ce qui est juste et bon dans l'État, Spinosa leur reconnaît le droit d'interpréter la sainte Écriture à leur gré, en général, de régler le culte extérieur et les pratiques de la religion comme ils l'entendent, dans l'intérêt de l'État. Quant au philosophe, Spinosa revendique pour lui la liberté de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense, pourvu qu'il ne s'élève pas contre le droit existant et ne provoque pas à la révolte contre les lois de l'État.

Telles sont les pensées fondamentales de ce fameux Traité, qui excita plus d'attention et obtint plus de succès que les écrits purement philosophiques de Spinosa, lesquels, avant la publication de la célèbre lettre de Jacobi sur la doctrine de Spinosa, adressée à Moïse Mendelsohn (1), étaient peu connus et n'étaient compris que par un très-petit nombre de lecteurs.

Une critique approfondie des opi-

(1) Breslau, 1785.

nions de ce Traité ne serait pas possible sans l'examen des principes philosophiques de Spinosa, dont elles sont une déduction, et nous pouvons d'autant plus facilement nous en passer que le rationalisme vulgaire et spéculatif du dix-huitième et du dix-neuvième siècle est la réalisation fatale et logique, et par conséquent la critique décisive de cette doctrine, par l'expérience.

Quant aux efforts de maints théoriciens politiques et de maints politiques théoriciens pour réaliser la théorie fondamentale de Spinosa sur les rapports de l'État et de l'Église, arrangée à la moderne par Hégel et ses successeurs, l'avenir en jugera.

Cf., outre les ouvrages déjà cités, Sigwart, *des Rapports du spinosisme et de la philosophie cartésienne*, Tubing., 1816; *Documents historiques et philosophiques pour servir à l'explication du spinosisme,* Tub., 1838; *le Spinosisme expliqué phil. et histor. et comparé à des opinions anciennes et nouvelles*, Tub., 1839; Ritter, *Influence de Descartes sur le développement du spinosisme*, Leipz., 1816; Thomas, *Spin. systema philos.*, Regiom., 1835; Thomas, *Spinosa, métaphysicien, au point de vue de la critique historique*, Kœnigsb., 1840; Schlüter, *Doctrine de Spinosa jugée et exposée dans ses points principaux*, Munster, 1836; Saintes, *Histoire de la vie et des ouvrages de Spinosa, fondateur de l'exégèse et de la philosophie modernes*, Paris, 1842; Schaarschmidt, *Descartes et Spinosa, exposition de leur philosophie*, Bonne, 1850; Boumann, *Dissertation,* Berlin, 1828; Rosenkranz, *Dissertat.*, Halle, 1828.

HITZFELDER.

SPIRE (DIOCÈSE DE). Les origines de l'ancien évêché de Spire, autrefois si célèbre, remontent, comme celles des autres siéges épiscopaux du Rhin, aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Quelques auteurs pensent (1) qu'un des disciples envoyés dans les Gaules par le prince des Apôtres, peut-être *Eucharius,* traversant les Alpes avec ses compagnons Valère et Materne, alla du pays des Triboques (l'Alsace actuelle), par celui des Némètes et des Wangions (Worms), jusqu'à Trèves, et y occupa le siége épiscopal, après avoir fondé une église près de la petite rivière de la Spire, dans le vieux *Noviomagus*, que plus tard les Romains nommèrent aussi *Nemetes*, *Augusta Nemetum* (2).

D'autres prétendent que l'Église de Spire dut sa création à la 4e et à la 18e légion, et à la *legio Vindicum*, qui tenaient alternativement garnison et leurs quartiers d'hiver dans l'un des cinquante châteaux que Drusus Germanicus ou Valérius Probus avait bâtis. D'autres encore soutiennent que l'Église de Spire dut sa naissance à la faveur de Constance Chlore, lorsque celui-ci établit sa cour à Spire et y inhuma sa mère Claudia.

Enfin on raconte que Constantin le Grand, ayant adopté la croix pour étendard après sa victoire sur Maxence, institua le premier évêque de la ville des Némètes, qui lui avaient été fidèles. Toutes ces données remontent à des temps qui échappent à la critique historique; toujours n'est-il pas invraisemblable que la fondation de l'Église de Spire remonte à un disciple des Apôtres.

Le premier évêque de Spire qui soit nommé est *Jessé*. Il assista, dit-on, avec les évêques de Mayence, Trèves et Cologne, au synode de Sardique (347 après Jésus-Christ), et, deux ans plus tard, à un synode des évêques des

(1) *Voir* Geissel, *Circonscription de l'ancien évêché de Spire*, Spire, 1832.

(2) *Voir* Zeus, *la Ville libre de Spire avant sa ruine*, publié par la Société histor. du Palatinat, Spire, 1843.

Gaules réunis à Cologne, où Euphrates, évêque arien de Cologne, fut déposé (1). Mais des auteurs de poids prétendent que ce dernier synode n'eut jamais lieu (2).

Après Jessé, si Jessé vécut, la série des évêques de Spire se trouve interrompue, parce que, disent les chroniqueurs, les Ariens s'emparèrent de ce siége. Mais cette interruption s'explique plus facilement par le tumulte de l'invasion des Barbares, qui ravagèrent les contrées du Rhin à la fin du quatrième et au commencement du cinquième siècle.

La vieille ville des Némètes tomba d'abord au pouvoir des Alemans (361), puis des Vandales (407). A peine Spire sortait de ses ruines qu'Attila (451) traversa le Rhin avec ses hordes et rasa Spire, comme tant d'autres cités. Le petit nombre de Chrétiens qui avaient pu se réfugier dans la basilique épiscopale furent surpris pendant l'office par les Huns, qui les massacrèrent autour de l'autel (3). Le calme ne se rétablit dans les contrées dévastées du Rhin que sous l'empire des Franks.

Dagobert fut le premier des Mérovingiens qui bâtit une église dans la ville de *Nemeta, Nemidona* ou *Spira* (4), de nouveau sortie de ses cendres et devenue une cité florissante de l'empire frank. Il la construisit sur une colline, près de l'embouchure de la Spire dans le Rhin, au lieu où se trouvait naguère un temple de Vénus. Il nomma évêque de ce siége restauré son chapelain et secrétaire intime, *Athanase* (entre 622 et 635) (5). Depuis lors la série des évêques de Spire ne fut plus interrompue jusqu'à la sécularisation, au commencement du dix-neuvième siècle. Soixante-dix-neuf évêques se succédèrent jusqu'à cette époque.

Le nouvel évêché grandit en considération avec ses évêques, dont la plupart furent célèbres par leur savoir, par leur fidélité à leurs souverains et les éminents services qu'ils leur rendirent; il grandit également en puissance et en richesse, par suite des donations de biens, de dîmes et de toute espèce de droits que lui firent les rois et les grands. Ainsi Siegbert III (vers 650), fils et successeur de Dagobert, fit présent à l'évêque Prémitius de toutes les dîmes du Speyergau. L'évêque Drogebod obtint, par une lettre du roi Childéric II (665), l'exemption des impôts publics et des contributions pour les possessions et les vassaux de l'Église de Spire (1). Les grands du pays suivirent l'exemple du roi.

L'évêché de Spire s'accrut donc peu à peu sous la domination des Carolingiens, mais surtout sous la dynastie des empereurs saxons, si favorable au clergé. Sans doute la jalousie des comtes franco-saliens Werner et Conrad, voisins de Spire, fut fatale à l'évêque Bernard, à qui ils crevèrent les yeux et qu'ils tuèrent (913); mais ce crime devint précisément la cause de l'accroissement des richesses de l'Église de Spire. Le fils du comte Werner, Conrad, duc de Franconie, donna, en 946, « à l'autel de la Mère de Dieu, » tous les droits et les biens dont il avait hérité dans Spire du chef de ses ancêtres, les comtes du Speyergau. Puis Othon I[er] (969), conformément à la coutume de sa maison, transmit à Otger, évêque de Spire, la plénitude de la puissance judiciaire dans la ville, et

(1) *Voir* Eisengrein, *Chron. Spir.* Lehmann, *Chron. de Spire.*

(2) Geissel, l. c.

(3) Eisengrein, l. c.

(4) Zeus, l. c.

(5) Eisengrein, l. c. Simonis, *Hist. de tous les évêques de Spire.*

(1) Rau, *Organ. ecclés. de la ville libre de Spire*, Spire, 1844.

son petit-fils, Othon III, confirma les donations de ses ancêtres à l'évêque Robert (989) (1).

L'élévation des ducs saliens à l'empire ne fut pas moins favorable aux évêques. L'empereur Conrad II, surnommé le Spirien, bâtit, à la place de l'ancienne église épiscopale qui menaçait ruine, la cathédrale qui existe encore, et ordonna que tous ses successeurs qui mourraient en deçà des Alpes sans avoir désigné le lieu de leur sépulture, seraient inhumés dans le chœur de la cathédrale de Spire.

Il assigna ainsi un rang éminent à ce dôme parmi les églises épiscopales de l'Allemagne, et la renommée de la nouvelle cathédrale se répandit tellement au loin que la cour de Constantinople offrit, sous le règne de Henri IV, au dôme de Spire, une précieuse table d'autel avec des reliefs en or, pour se concilier l'amitié de l'Église d'Occident (2).

Ces riches donations et le strict maintien de la mainmorte avaient rendu le diocèse de Spire si puissant, au commencement du douzième siècle, que l'empereur Frédéric Barberouse et son fils Henri V ne dédaignèrent pas d'en être les avoués. Ses évêques étaient assis au banc des princes. Les comtes les plus nobles du Rhin, les Leiningen, les Ochsenstein, les Éberstein et les Sickingen, se faisaient un honneur d'être chambellans, échansons, maréchaux et bannerets de l'évêque de Spire. Plus tard (1546) les évêques furent princes à un double titre, ayant uni à leur dignité épiscopale le titre de prévôt du chapitre impérial de Weissenbourg.

Du reste le ressort ecclésiastique des évêques de Spire était infiniment plus étendu que celui de leur domination temporelle. On sait que, dans l'origine, le ressort de l'Église de Spire ne s'étendait pas au delà des murs de la ville des Némètes, où naissait une pauvre et silencieuse communauté chrétienne; qu'un peu plus tard, à dater de Constantin le Grand, Spire ne fut plus, comme la vieille ville des Némètes, entourée des légions campées à Altrip, Rheinzabern et Bergzabern. On n'a de notions précises sur l'étendue du diocèse qu'à partir du temps des Franks.

Les trois diocèses de l'ancienne Germanie première, plus tard du duché du Rhin franconien, obtinrent une délimitation fixe lorsque l'apôtre des Allemands, Winfried-Boniface, monta sur le siége de Mayence, et que le Pape Zacharie soumit au nouveau métropolitain, comme suffragants, les évêques de Worms et de Spire. Au champ de mai 779, à Duren, Charlemagne donna à cette circonscription diocésaine la garantie des lois de l'empire, en reconnaissant les droits métropolitains de l'évêque de Mayence et en attribuant à chacun des évêques de la province les dîmes de son diocèse. Cette circonscription diocésaine demeura la même longtemps après que la dignité des ducs et des comtes du Rhin franconien se fut évanouie, et subsista pendant plus de mille ans, jusqu'au jour où l'ancien évêché s'écroula avec l'antique empire germanique lui-même.

Conformément à la vaste circonscription arrêtée par le Pape et l'empereur, le duché de la Franconie rhénane embrassait les trois diocèses de Mayence, Worms et Spire, et ce dernier s'étendait, à travers la partie méridionale du duché, au sud jusqu'à celui d'Alemanie, et aux évêchés de Strasbourg et de Constance. Vers l'est il touchait au duché de la Franconie orientale et au diocèse de Wurzbourg, au nord au diocèse de Worms. Vers l'ouest il était borné par le duché de Lorraine et le diocèse de Metz, l'Alemanie et le diocèse de Stras-

(1) *Voir* Rau, l. c.
(2) Lehmann, *Chron. Spir.*, p. 416.

bourg. La longueur du diocèse de l'ouest à l'est était de plus de quarante lieues, et du nord au midi de près de trente. Dans ses limites le diocèse comprenait onze cantons (*Gaue*), qui, institués par les Alemans, maintenus par les Franks, se confondirent plus tard avec les comtés, savoir : Speyergau, Kraichgau, Anglachgau, Pfunziggau, Ober et Unter-Enzgau, Zabernachgau, Murrachgau, Glemsgau, Wirmgau et Uffgau. Le diocèse se partageait en quatre archidiaconés. La dignité d'archidiacre était unie au bénéfice de prieur des quatre principaux chapitres du diocèse, le chapitre cathédral et les trois chapitres collégiaux de Saint-Germain, de Saint-Gui et de la Toussaint, à Spire. Sous les archidiacres étaient placés les doyens ruraux ; à Spire chacun d'eux exerçait sa juridiction dans son quartier. Ainsi l'ancien diocèse, d'après une description qui date du quinzième siècle, comptait, outre le chapitre de la cathédrale, 11 collégiales (avec 17 dignitaires, 150 chanoines, 180 vicaires de chœur), un chapitre de chanoinesses, une maison d'Hospitalières de Saint-Jean, 25 couvents d'hommes, 13 de femmes, 9 maisons-mères, 4 archidiaconats, 15 décanats ruraux, 2 rectorats, 144 cures, 24 vicariats perpétuels, 294 vicariats, 286 primiciers, 246 chapelles et 154 autres bénéfices (1).

La splendeur du vieux diocèse de Spire s'évanouit lors du schisme durant lequel la ville impériale de Spire se sépara de l'Église. Le diocèse survécut néanmoins aux crises du seizième et du dix-septième siècle, durant lesquelles Spire et sa cathédrale furent brûlés (1689) par les armées de Louis XIV. La chute de l'antique empire romain d'Allemagne mit fin au diocèse de Spire. Le dernier prince-évêque, *François Wilderich, comte de Waldersdorf*, chassé de son diocèse, ne revit plus sa cathédrale ; les armées de la république française ayant, dès 1793, envahi la rive gauche du Rhin, il dut, après la paix de Lunéville, à la demande du Saint-Siége, renoncer à tous ses droits ecclésiastiques sur la rive gauche du Rhin, cette portion de l'ancien diocèse ayant été, en vertu de l'autorité apostolique, attribuée aux diocèses nouvellement érigés de Mayence et de Strasbourg. Bientôt après, le recez de la députation de l'empire (1) lui enleva son rang de prince allemand et ne lui laissa que l'autorité spirituelle sur les contrées de la rive droite du Rhin qui avaient appartenu antérieurement au diocèse de Spire. Le comte de Waldersdorf mourut dans sa résidence de Bruchsal (1809). Après sa mort l'autorité spirituelle fut exercée sur les parties du diocèse longeant la rive droite du Rhin par le vicariat épiscopal de Bruchsal, jusqu'à l'érection des nouveaux diocèses de la province ecclésiastique actuelle du Haut-Rhin.

En vertu du concordat contracté entre le Saint-Siége et la Bavière le 5 juin 1817, le diocèse de Spire fut de nouveau érigé sur la rive gauche du Rhin, et il obtint pour ressort le cercle actuel du palatinat bavarois. Spire redevint aussi le siége de l'évêché. Le nouveau diocèse est divisé en 11 décanats ruraux, comprenant 206 cures, 28 chapelles, et une population de 200,000 Catholiques; deux couvents, l'un de Minimes, à Oggersheim, l'autre de Dominicains, à Spire.

L'unique vestige de l'antique splendeur du diocèse qui subsiste de nos jours est la cathédrale de Spire, où dorment huit empereurs d'Allemagne. Cette basilique, aux nobles proportions, avec sa nef élevée, son chœur profond et sa coupole octogonale, est incontestablement

(1) *Voir* Geissel, l. c.

(1) *Voy.* Recez.

le monument le plus grandiose du style roman qui se trouve le long du Rhin. La première pierre en fut posée par l'empereur Conrad II (1030), et l'évêque Einhard en fit, sous Henri IV (1061), la dédicace en l'honneur de la très-sainte Vierge Marie. Ce temple survécut à trois incendies, 1137, 1159, 1289, dont parlent les chroniques; un quatrième incendie, survenu en 1450, fut considéré comme un bonheur, parce que la cathédrale sortit de ses cendres plus belle qu'elle n'avait jamais été. Le cinquième incendie de 1689, dont nous avons dit un mot plus haut, causa de tristes ravages, et depuis lors la vieille cathédrale ne recouvra plus son antique magnificence. Les tours de l'ouest et le *Paradis* s'écroulèrent ou furent abattus pour en empêcher l'écroulement, au siècle dernier, sans avoir été rebâtis depuis lors (1). Dans les temps modernes le roi de Bavière, Louis, a embelli le dôme impérial par les splendides fresques du chœur et de la nef principale, qui sont dus au pinceau magistral de Jean Schraudolph.

Molitor.

SPIRITUALISME, théorie philosophique sur la vie qui accorde trop à l'esprit et pas assez à la matière. On appelle aussi spiritualisme la théorie qui se contente de reconnaître l'esprit dans son indépendance, dans sa juste prédominance sur la matière. C'est à tort qu'on désigne comme exclusivement spiritualiste la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'Ancien Testament proclame que la vie du monde est créée de Dieu, qu'elle est bonne, qu'elle est bénie. Il ajoute sans doute qu'après le péché le monde a été maudit, qu'il est tombé dans la corruption et le mal, ce qui n'a pas empêché Dieu de le bénir de nouveau, de le guérir, de le sanctifier, comme il ressort de tous les textes de l'Écriture; car les aliments sont bénis, une longue vie, une nombreuse postérité sont des récompenses promises par le Seigneur à ceux qui le servent fidèlement; la mort est représentée comme un mal, comme un châtiment, et non, ainsi que le fait la philosophie platonicienne, comme l'affranchissement de l'esprit échappant à la prison d'un corps purement matériel. Il n'y a par conséquent pas de spiritualisme exclusif dans l'Ancien Testament; encore bien moins dans le Nouveau Testament, qui proclame avant tout que Dieu s'est incarné et dont toute la doctrine aboutit à la résurrection de la chair. C'est donc une doctrine diamétralement opposée au spiritualisme exclusif. Là où l'on ne reconnaît de vie qu'à l'esprit et où l'on méconnaît la vie propre de la matière, il faut, par une conséquence nécessaire et immédiate, admettre que le mal est dans la matière, et comprendre la Révélation dans un sens faussement spiritualiste. Les apôtres de l'émancipation de la chair voient dans le Christianisme un Moloch spiritualiste. L'idée exclusive qui fait apparaître à ces apôtres de la chair le Christianisme comme le système du mal est au contraire adoptée par les piétistes et les faux mystiques comme l'essence même du Christianisme. Aux yeux des piétistes la doctrine de Tauler est plus profonde que celle de l'Écriture sainte; Tauler est pour eux le précurseur du pur Évangile, et ils trouvent dans la mortification de la chair, non-seulement le premier, mais le dernier et suprême degré de la perfection humaine.

L'histoire de l'esprit humain nous montre que les hommes ont toujours oscillé entre le sensualisme (1) et le

(1) *Voir* Geissel, *la Cathédrale de Spire, monographie*, etc., 3 vol., Mayence, 1828, chez Simon Muller.

(1) *Voy.* Sensualisme.

spiritualisme. Le spiritualisme exclusif éclate dès l'origine dans la philosophie orientale. D'après la mystique des Tibétains le but de l'homme est de s'affranchir de tout ce qui est sensible; c'est par cette voie qu'il se plonge et s'absorbe dans la Divinité; banni dans le corps par un juste châtiment du Ciel, il ne revient à Dieu qu'en s'abstrayant totalement de tout ce qui est sensible. De là les effroyables tortures, les macérations inouïes et les efforts insensés que font les Hindoux pour annuler, anéantir la sensibilité (1). Mais ils ont par là même depuis longtemps prouvé en grand et jusqu'à l'évidence que la perfection ne consiste pas dans la pure négation des sens. L'Hindou, placé pendant des années sous les rayons directs d'un soleil ardent, les bras croisés au-dessus de la tête, est aussi loin de l'idéal de l'homme que le poëte émancipé de Hus, avec son orgueil et sa haine sataniques. Quel contraste avec les modèles réels de la perfection humaine, tels que nous les offrent un S. François de Sales, un S. Paul, un S. Jean ! La philosophie indienne proclame, il est vrai, que l'anéantissement en Dieu est le but définitif de l'homme; mais cette affirmation se confond avec la négation dont elle part et qui en est la condition; car l'homme ne peut, suivant elle, s'abîmer en Dieu qu'en s'abstrayant de tout ce qui est sensible.

Dans la philosophie grecque c'est l'école pythagoricienne qui représente la direction exclusivement spiritualiste. L'âme est divine. Elle a perdu en partie la raison par son alliance avec le corps. L'affranchissement de la nature sensible par l'abnégation, la mortification, la mort, mène à Dieu, ramène à l'âme universelle du monde, principe et terme de toutes les âmes particulières.

La psychologie et l'éthique de Platon, quoique plus modérées, sont également empreintes d'un spiritualisme excessif. Le corps captive l'esprit, il est sa prison; s'affranchir de cet esclavage est le but de l'homme; il faut que, rompant les liens des sens qui le resserrent, il parvienne à la liberté par la science, en voyant les choses telles qu'elles sont, ce que Platon appelle la vision de Dieu (1).

Le spiritualisme des Néo-Platoniciens (2) est encore plus rigoureux. Le but et le terme de l'homme, d'après leur philosophie, est aussi de s'approcher de Dieu et de s'unir à lui. On parvient à ce terme, à cette union profonde, à ce repos bienheureux, par une simplification suprême, et celle-ci est produite par l'abstraction de l'esprit de tout ce qui est sensible et terrestre. Car Dieu est le un qui est tout, et l'homme parvient à l'unité en Dieu lorsqu'il reconnaît l'unité de Dieu avec lui-même.

Tandis qu'ici le spiritualisme se développe surtout dans son côté positif, c'est son côté négatif qui a prévalu chez les Montanistes, les gnostiques et les Manichéens (3). Ils proclament que la matière est le mal; d'où ils concluent, quand ils sont conséquents, le rejet du mariage, la défense du vin, l'abstinence absolue de la chair. Le royaume de la matière, avec son éternelle division et ses luttes perpétuelles, qui ne semblent apaisées dans chaque enfantement que pour se reproduire, est opposé au royaume de la lumière et du bien. L'action du Rédempteur consiste uniquement à enseigner les moyens d'affranchir l'âme des liens de la matière par la domination des instincts sensibles, par l'abnégation et le renoncement. La mort du Sauveur n'est que la représentation symbolique

(1) *Voy.* PAGANISME.

(1) *Voy.* PLATONISME.

(2) *Voy.* NÉO-PLATONICIENS.

(3) *Voy.* MONTANISTES, GNOSTIQUES, MANICHÉENS.

de cette libération. S'abstenir, s'abstraire de la matière, tel est le résumé de la sagesse manichéenne.

Ce spiritualisme reparut dans le moyen âge sous des formes plus grossières (1). La recherche de la perfection par l'abnégation et le renoncement à la vie des sens avait amené d'autres exagérations non moins absurdes dans le monachisme oriental. L'abstinence de tout ce qui est terrestre devint un prétexte dont, dans leur paresse et leur grossièreté, les moines se servirent pour se soustraire à l'étude. La science et la civilisation disparurent des monastères grecs, les bibliothèques des couvents se couvrirent de poussière, la science devint suspecte, l'ignorance fut réputée sainte. Ici le spiritualisme exclusif engendra l'absence de toute spiritualité, comme il avait dégénéré parmi les gnostiques et les Manichéens en désordres charnels et en infamies sans nom. La secte des Bogomiles (2) représente le dernier degré de cette dégénération de l'idée spiritualiste. Les Bogomiles rejetaient les sacrements comme des actes sensibles et considéraient le suicide comme le moyen le plus prompt de se perfectionner; car il affranchit en une fois et totalement du corps ou de la prison de l'esprit. En Occident les Cathares (3) réputèrent le monde des sens l'œuvre du mauvais principe. Ils attribuèrent aux élus un corps éthéréen, rejetèrent la résurrection de la chair, et expliquèrent les miracles de la Bible dans un sens uniquement spirituel. Celui qui parmi eux voulait être compté parmi les parfaits ne devait boire que de l'eau et devait éviter tout commerce charnel. Beaucoup aussi cherchaient à se perfectionner de la manière la plus prompte par le suicide, en s'ouvrant les veines dans des bains chauds ou en s'empoisonnant.

L'alliance de la philosophie grecque et des doctrines de la Révélation engendra dans l'école du moyen âge un spiritualisme plus subtil. Il est donné à l'homme d'imprimer à la fois deux directions opposées à sa pensée et à sa volonté. L'homme peut, comme l'expérience l'a mille fois prouvé, admettre la foi chrétienne, la goûter dans son cœur, et, malgré cela, penser en païen, agir en païen. Sans doute il n'agit pas chrétiennement au moment même où il agit contre sa conscience, et il ne pense pas comme chrétien ce qu'il pense comme païen; mais il pense et agit contre la foi sans renoncer à la foi. La cause profonde de ce phénomène est la double nature de l'homme, dont l'être est composé de deux essences vivantes, qui toutes deux savent et veulent. La Révélation nous apprend que Dieu est le *Créateur* du monde physique et du monde spirituel, par conséquent qu'il n'est pas l'*être* même ou l'essence du monde et des esprits, comme l'enseigne le paganisme ancien et moderne.

L'école du moyen âge cherche à concilier les deux idées. Ainsi S. Thomas d'Aquin lui-même dit que Dieu est l'être de tout, *esse omnium;* mais il ajoute: *effective et exemplariter, non per essentiam;* c'est-à-dire Dieu est l'être de tout, non comme être, mais comme créateur et prototype. Cette doctrine non-seulement explique la théorie aristotélicienne et néo-platonicienne, mais elle la rejette complétement et la remplace par la doctrine divine. C'est pourquoi S. Thomas, malgré ses formules aristotéliciennes et néo-platoniciennes, dans lesquelles le mensonge radical du panthéisme est caché comme le germe dans l'écorce, a pu être proclamé docteur et maître par l'Église chrétienne. Mais d'au-

(1) *Voy.* SPIRITUELS.
(2) *Voy.* BOGOMILES.
(3) *Voy.* CATHARES.

tres prirent avec l'écorce le germe et le développèrent, et de là, d'une part, la direction de l'*École* hostile à l'Église, et, d'autre part, une *mystique* faussement spiritualiste que l'Église ne reconnut jamais.

Si Dieu est l'Être universel, la perfection de l'homme consiste à se retirer des apparences, des phénomènes, des choses individuelles et isolées. S'absorber dans l'universel, dans l'abîme infini, est le but suprême de la vie. C'est la quintessence de la mystique de Tauler. « Il faut que tu t'élèves au-dessus de toi-même et de toutes les créatures, en te purifiant des sens (par la plus complète abstraction), pour te plonger dans la nuit silencieuse et cachée qui peut seule t'apprendre à connaître le Dieu inconnu. L'esprit se perd lui-même dans l'Être divin, il s'abîme tout entier en Dieu, et, plongé dans cet abîme, il ne sait plus, il ne sent plus, il ne voit plus que le Dieu un, pur et éternel. »

Ce n'est pas sans raison que ces mystiques sont considérés comme les précurseurs de la réforme. De même que l'élévation du pendule dans un sens a pour conséquence nécessaire son élévation égale dans l'autre sens, de même, dans la sphère de la science et de la vie humaines, une exagération appelle infailliblement l'exagération contraire. L'œuvre protestante fut, à la fin du moyen âge, la grande réaction de la direction spiritualiste. Luther, dégoûté des abstractions de l'École et du formalisme de la dévotion de son temps, s'était plongé dans le spiritualisme. De là sa colère et ses fureurs contre une religion purement formelle et extérieure. Mais le vrai repos, la légitime satisfaction des besoins de l'homme ne se trouve pas uniquement dans cette abstraction de tout ce qui est extérieur Luther sauta alors tout d'un bond à l'extrémité opposée, chercha dans la jouissance grossière de la vie des sens la satisfaction intérieure qu'il n'avait pas trouvée dans les rigueurs de l'ascétisme. La nouvelle direction garda par conséquent le signe de son origine. La concupiscence (1), disait Luther, est en elle-même le péché; l'homme est toujours concupiscent, il reste toujours pécheur; il a perdu la liberté; il ne peut être autre chose qu'un pécheur, un être sensible et sensuel. Aussi suffit-il qu'il ait la foi. La foi seule le justifie et le sauve; car le Rédempteur a vaincu une fois pour toutes et pour tous la sensualité par sa mort. On voit que c'est l'alliance merveilleuse du spiritualisme théorique et du sensualisme pratique, et l'on comprend comment, en se développant, les deux directions ont dû de nouveau se séparer dans des sens opposés; le spiritualisme théorique se fit valoir en pratique, parmi les protestants, sous les formes les plus diverses, chez les méthodistes, les mystiques et autres sectaires de ce genre; le sensualisme pratique apparut comme théorie dans le déisme, le rationalisme, le panthéisme (2), qui de nos jours aboutit fatalement à l'athéisme le plus grossièrement sensuel.

Il en est autrement de la science de la Révélation dont l'Église est dépositaire; elle nous apprend à connaître l'esprit tel qu'il est et nous fait par là même reconnaître la fausseté du spiritualisme exclusif dans son origine. L'esprit est immédiatement créé de Dieu; il n'est par conséquent pas une pure action, une simple manifestation de la vie matérielle; il est un être, une substance en lui-même et par lui-même. Le corps, la matière sensible, est tiré des éléments de ce monde; le monde est créé de Dieu, il est vivant, il est bon. Le monde n'a pas été interdit à l'homme comme étant le mal, au

(1) *Voy.* CONCUPISCENCE.
(2) *Voy.* ces mots.

contraire il lui a été donné pour qu'il le dominât et en usât. Un arbre seulement lui fut interdit afin de mettre son obéissance à l'épreuve; ce n'était pas la manducation de ce fruit en lui-même qui était pernicieuse, mais la désobéissance envers le Créateur, qui se réalisait par cette manducation. Ainsi la matière n'est pas le mal; au contraire le péché est imputé à la liberté, par conséquent à l'esprit. Cette manière de comprendre l'esprit et la matière, le mal moral et le mal physique, répond entièrement à la Rédemption, qui est l'abolition du mal moral et l'affranchissement du mal physique. Sans doute, ainsi que l'ont proclamé les Apôtres après le Rédempteur du genre humain, ainsi que l'a enseigné unanimement et universellement l'Église fondée par eux, la Rédemption s'accomplit par le sacrifice de la vie corporelle; mais ce ne fut pas le sacrifice du Christ, ce ne fut pas l'effusion de son sang en lui-même, ce fut l'obéissance envers le Créateur, qui se réalisa par sa mort sanglante, qui restitua l'humanité dans sa justice originelle devant l'Éternel.

Dès lors nous pouvons constater l'origine et apprécier la nature du faux spiritualisme. Il envisage le renoncement au monde comme le bien absolu, la puissance du monde comme le mal absolu, et la condition véritable qui constitue la vertu du renoncement et le vice de la jouissance est méconnue, savoir l'obéissance ou la désobéissance spirituelle envers le Créateur. Comme l'esprit, en tant qu'il est par lui-même, peut renoncer à la matière sans se sacrifier à Dieu, en se posant dans son orgueil et son égoïsme, le renoncement au monde, la simple spiritualité, le spiritualisme le plus parfait est loin d'être, en lui-même, le bien; il peut être au contraire le mal dans sa profondeur la plus effroyable, il peut être le mal diabolique.

Dès que nous reconnaissons l'esprit humain dans sa véritable indépendance comme l'être qui est la base des phénomènes vivants de la conscience et de la liberté, et de ceux-ci seulement, nous comprenons d'une part le sens de la révélation divine, d'autre part la cause des aberrations de l'homme.

La première conséquence de cette doctrine est que tout ce qui n'appartient pas à la vie de l'esprit constitue la vie de la matière. Seulement il faut que l'esprit, c'est-à-dire l'être qui veut, qui est libre, qui a conscience de lui-même, domine la matière. Sa liberté demande à être éprouvée. L'épreuve de la liberté achève et parfait la vie de l'homme; car il n'a parfaitement conscience de lui-même que lorsqu'il sait par expérience qu'il est le moteur indépendant et libre de son activité, et il ne peut le savoir s'il ne sort avec conscience de son indécision et ne se décide lui-même. L'esprit créé, qui est uni dans l'homme à la matière pour constituer une unité personnelle, aura à se décider entre son Créateur et sa propre personnalité, qui est à la fois esprit et matière; ou bien il se soumettra à Dieu, il lui obéira, et cette obéissance, qui est l'acte le plus profond de l'esprit de l'homme, se manifeste par le renoncement et le sacrifice de la matière, autant que l'exige la volonté divine; — ou bien il se séparera de son Créateur, il lui désobéira, et cette désobéissance se réalise du moment qu'elle se pose dans l'acte intime de l'égoïsme moral et de l'orgueil spirituel. Elle peut encore se manifester parmi les hommes par la jouissance immodérée du monde, jouissance qui sera d'autant plus effrénée et plus insatiable que l'esprit, créé pour vivre en union avec le Créateur, ne peut jamais trouver dans le monde ni satisfaction, ni plénitude, ni bonheur. Ainsi s'expliquent le spiritualisme dans sa racine et tous ses phénomènes. L'esprit, cherchant son bonheur

dans le monde au lieu de le chercher en Dieu, se subordonne au monde; il en résulte, comme conséquence du péché, l'état anormal dans lequel la matière domine, au lieu de l'esprit, ce qui constitue la concupiscence (1). Cet état peut mener au péché, comme il en provient, mais il n'est point encore le péché en lui-même.

Si l'on méconnaît la vraie cause de cet état et si l'on prend la conséquence pour la cause même, on s'imagine que la concupiscence, la chair, la matière, la nature physique est mauvaise en elle-même. On peut plus facilement encore confondre l'empire sur la nature physique, le renoncement aux sens et le sacrifice des joies de ce monde avec la perfection même, parce que l'homme, en se décidant pour Dieu, manifeste sa décision par l'obéissance, et que l'esprit humain prouve son obéissance envers Dieu en dominant la nature, en y renonçant, en se sacrifiant autant que le demande la volonté de Dieu. C'est pourquoi les renoncements héroïques au monde, les pratiques sévères, l'abnégation et l'acceptation des peines les plus cruelles, de la mort la plus douloureuse, qu'on voit chez les saints, ne sont pas un faux spiritualisme, mais la vraie vertu, la perfection authentique, car ils ne sont que l'expression et la preuve de l'obéissance et de l'amour de l'homme envers son Créateur et son Rédempteur.

Il faut remarquer que, dominer la nature, renoncer à la matière, sacrifier les sens, tout cela n'a de vraie valeur que par l'acte moral de l'obéissance et de l'amour envers le Créateur; que, sans cet amour et cette obéissance, ce sont des actes nuls; qu'ils peuvent, s'ils sont réalisés par un esprit orgueilleux et égoïste, devenir la source des égarements les plus terribles de l'homme, du pire de tous les spiritualismes, du pharisaïsme que le Seigneur réprouve plus que tout autre crime. L'esprit, dans ce cas, se proclame indépendant d'une manière pratique comme le pharisaïsme, ou d'une manière théorique comme l'idéalisme moderne; l'esprit humain usurpe la place de Dieu. Comme la création n'embrasse pas seulement le monde physique, mais encore le monde intelligible, l'humanité, qui unit la matière et l'esprit, quand elle méconnaît le Créateur, peut lui substituer ou la matière ou l'esprit. Le naturalisme et le spiritualisme sont par conséquent les deux formes possibles de l'idolâtrie, et le spiritualisme est une forme d'autant plus dangereuse que l'esprit est d'une nature plus élevée que la matière.

Enfin on voit aussi comment et pourquoi le spiritualisme dégénère presque partout en sensualisme, car le renoncement n'est jamais que négatif. La négation seule ne peut satisfaire l'esprit. L'esprit mécontent se tourne avec une énergie indomptable vers la jouissance de la matière et accepte son empire. Quand la vie naturelle se trouve ainsi exaltée sans mesure par l'esprit dans une de ses phases, l'autre phase arrive bien vite. Cette phase est celle de la colère, et elle peut facilement être poussée jusqu'à la cruauté la plus odieuse. L'homme spirituel, ne pouvant être rassasié par les jouissances de la matière, cherche en quelque sorte à noyer dans le sang les angoisses et les contradictions mortelles de la conscience.

Mais, d'un autre côté, la matière, si on la repousse sans fin ni mesure, si on la méconnaît complétement, parle en vertu de la nécessité même de sa nature, et elle le peut d'autant plus sûrement que la simple négation de la matière, l'abstraction des sens, n'est pas autre chose que la formelle négation de la vie.

Le dieu du spiritualisme n'est par con-

(1) *Voy.* Concupiscence.

séquent réellement pas autre chose que la matière même, « le un qui est tout », « la nuit obscure et silencieuse », « l'abîme divin » dans lequel, suivant la fausse mystique, l'âme se plonge et « s'anéantit complétement ».

La proposition absolument contraire à toutes ces aberrations est formulée en ces termes par le précepte divin : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Cette perfection est le fruit, non de l'abstraction, de la négation, mais de ce qu'il y a de plus positif, de plus affirmatif, de l'amour de Dieu. Il faut pour être parfait aimer Dieu non-seulement par son esprit, mais de tout son cœur, de toutes ses forces, et par conséquent la nature matérielle a sa part réelle dans ce divin amour, senti et réalisé par l'homme tout entier. Cet amour n'atteint pas sa perfection par le simple renoncement, mais bien par le dévouement au prochain, et ce dévouement, cette charité vraiment chrétienne, renferme la loi et les prophètes. C'est par cette charité que nous pouvons parvenir à la perfection, par la perfection à une félicité complète, répondant à tous les besoins de l'homme, esprit et corps, esprit immortel et corps régénéré, glorifié, transfiguré par le Fils éternel de Dieu, par le Verbe incarné et ressuscité pour toute l'éternité.

Cf. Mortification, Matérialisme, Naturalisme, Sensualisme.

Mayer.

Spiritualité de Dieu. *Voyez* Dieu.

Spirituels. On nomma ainsi le parti des Frères mineurs qui tenait à l'observation stricte et rigoureuse de la règle et à l'accomplissement du vœu de pauvreté absolue, conformément à l'esprit du fondateur de l'ordre. Ce parti eut à sa tête, aussitôt après la mort de S. François, *S. Antoine de Padoue.* Les spirituels étaient par conséquent les zélateurs de l'ordre, *zelatores*, *zelantes.* C'était la fraction la plus noble des Franciscains.

Malheureusement, lorsque la lecture des écrits de l'abbé Joachim (1) eut commencé à répandre des idées montanistes et millénaires parmi un certain nombre de zélateurs, lorsque la controverse très-animée qui s'éleva sur le sens de la règle de S. François eut profondément miné la charité fraternelle parmi les Franciscains, et donné un libre accès à l'esprit de chicane, de dispute et d'orgueil (2), il se développa dans le sein du parti des spirituels des opinions tout à fait singulières sur la destination de l'ordre des Frères mineurs dans l'Église, et ces opinions devaient nécessairement amener une rupture entre eux et l'autorité ecclésiastique elle-même. Ces opinions erronées s'introduisirent surtout entre 1250 et 1260, sous le généralat de *Jean de Parme.* Jean de Parme avait été élu général de l'ordre en 1247. Il avait antérieurement enseigné avec succès la théologie à Paris et s'était fait remarquer par un respect presque exagéré pour la mémoire de l'abbé Joachim. Il jouissait d'un grand crédit à la cour de Rome. Innocent IV lui avait confié, en 1249, une mission à la cour de Byzance pour y négocier l'union des Églises d'Orient et d'Occident. La négociation n'aboutit pas ; néanmoins Jean de Parme (nommé aussi Jean Génésius ou de Gualéa) fut entouré d'une haute considération à la cour de Constantinople et parmi le clergé de cette ville. A son retour il trouva que la règle s'était singulièrement relâchée parmi les Franciscains, et il s'appliqua avec ardeur à la rétablir. Les réformes sévères qu'il essaya d'introduire excitèrent les plaintes du parti modéré. Bientôt celui-ci le dénonça au Pape et l'ac-

(1) *Voy.* Joachim.

(2) *Voy.* Fraticelli.

cusa de ne pas reconnaître l'interprétation de la règle donnée par le Saint-Siége (c'est-à-dire la constitution promulguée en 1245 par Innocent IV) (1), de n'admettre à côté de la règle du patriarche d'autre commentaire que le testament de S. François, de vouloir diviser l'ordre en deux catégories, celle des religieux qui s'en tenaient strictement à la règle et à son véritable esprit, et celle des religieux qui cherchaient par des explications et des priviléges à affaiblir la constitution et l'organisation établie par S. François; de prôner l'abbé Joachim comme un docteur et un prophète, ainsi que le constataient les paroles et les écrits de ses amis, notamment les frères Gérard et Léonard. Ces plaintes eurent pour conséquence une enquête dirigée contre Jean de Parme et ses partisans. L'enquête, à la suite de laquelle le général sut se disculper de l'accusation d'hérésie, mais qui l'obligea à déposer sa dignité à l'assemblée générale tenue à l'*Ara cœli* de Rome en 1256, avait sans aucun doute été également provoquée par la plainte qu'en 1254 l'évêque de Paris avait élevée contre plusieurs Frères mineurs. Ce prélat avait dénoncé et envoyé à Innocent IV un livre intitulé *Introductorius in Evangelium æternum seu libros abbatis Joachim*, et avait écrit au Pape que les moines mendiants soutenaient cet *Introductorius*. L'évêque avait ajouté quelques extraits (*schedulæ*) qu'il disait tirés du livre incriminé. Innocent IV mourut avant d'avoir pu résoudre cette question. Son successeur, Alexandre IV, adressa à l'évêque de Paris une bulle, datée du 23 octobre 1255, dans laquelle il condamnait l'*Introductorius* et les extraits, en remarquant expressément qu'il y avait dans ces extraits bien des choses qui ne se trouvaient pas dans l'*Introductorius*. Les erreurs qui étaient

(1) *Voy.* FRATICELLI.

contenues dans l'*Introductorius*, dont l'auteur présumé était un ami de Jean de Parme, qui l'avait accompagné en Grèce, le Frère mineur Ghérardo (qu'il ne faut pas confondre avec Ghérardo Ségarelli) (1), ces erreurs sont consignées dans un document dont Quétif et Échard (2) ont donné un abrégé, et qui se trouve à la bibliothèque impériale de Paris (3).

Ce document résume dans les propositions suivantes les principales erreurs de l'*Introductorius*. Il y est dit :

1. Que vers l'an 1200 l'esprit de vie se retira des deux Testaments et produisit l'*Évangile éternel;*

2. Que cet Évangile éternel est contenu dans trois livres : *Liber concordiarum* (N. et V. T.); *Apocalypsis nova; Psalterium decem chordarum* (tous trois de Joachim);

3. Que cet Évangile éternel avait été confié principalement à un ordre composé d'un même nombre de prêtres et de laïques, c'est-à-dire à l'ordre de ceux qui marchent les pieds nus;

4. Que S. François était l'ange que l'Apocalypse représente tenant le sceau du Dieu vivant.

On peut considérer comme le commentaire de ces points la censure des 22 propositions des partisans de l'Évangile éternel conservées par Nicolas Eymerich dans le *Directoire de l'Inquisition romaine* (4), qui très-vraisemblablement sont identiques avec les extraits (*schedulæ*) envoyés à Innocent IV par l'évêque Florent, de Paris (5). Elles peuvent se résumer comme il suit :

(1) *Voy.* FRÈRES APOSTOLIQUES.

(2) *Script. Præd.*, I, p. 202-203.

(3) Coté Sorbonne, n° 1726, consistant en 106 feuilles, qui comprennent le *Processus inquisitorum*.

(4) *Direct. Inq. Rom.*, p. II, q. 9, § 4.

(5) On les trouve intégralement dans Engelhart, *Dissert. d'Hist. ecclés.*, Erlangen, 1823, p. 22-29.

« La doctrine de Joachim surpasse la doctrine de Jésus-Christ (vraisemblablement en ce sens qu'elle donne pour la première fois l'intelligence approfondie des saintes Écritures). Le Nouveau Testament ne sera en vigueur que jusqu'en l'an 1260. Il sera remplacé par l'Évangile éternel. L'annonce de cet Évangile sera confiée à un ordre de Frères déchaussés (sans aucun doute l'auteur entend les spirituels de l'ordre des Frères mineurs); cet ordre constituera le nouveau sacerdoce spirituel qui remplacera la hiérarchie charnelle. Le nouveau sacerdoce surpassera l'ancien en autorité et en dignité; c'est à lui, et non au Pape de Rome, qu'appartiendra la véritable intelligence de la Révélation. Les élus vivront après 1260 dans l'état de perfection; ils iront plus loin que le Christ et les Apôtres, qui n'étaient pas entièrement parfaits. La vie des parfaits sera une vie purement contemplative; la vie active n'a pu être utile et féconde que jusqu'au temps de Joachim; à dater de ce moment la vie contemplative devra prédominer et amener la perfection terrestre de l'Église chrétienne. Ce temps sera inauguré par un Frère sorti des rangs des ordres mendiants. C'est alors seulement et par ce religieux, qui dépassera tous les docteurs et les prophètes en dignité et en gloire, que s'accomplira la prophétie du Psalmiste : Ma destinée est devenue glorieuse, etc. Quoique l'Évangile éternel surpasse l'Évangile du Christ, il sera fondé sur la doctrine même de l'Église; car, de même que le Christ, en exerçant son ministère doctrinal, était, en tant qu'homme, soumis à l'action du Saint-Esprit, ainsi le Saint-Esprit, dans le dernier âge, recevra sa lumière de l'Église. L'Église latine et particulièrement son clergé sont profondément corrompus; c'est pourquoi l'Église grecque a eu raison de s'en séparer; l'Église d'Orient, sans être exempte de nombreux abus, marche mieux dans l'esprit de Dieu que l'Église d'Occident. Les supérieurs des ordres religieux doivent, pour préparer le dernier âge, qui est celui du Saint-Esprit, s'éloigner de plus en plus de toute communication avec le clergé séculier. Lorsque l'âge du Saint-Esprit sera venu, lorsque le royaume du Christ sera institué sur la terre, les Juifs seront sauvés à leur tour, même ceux qui n'auront pas adopté l'Évangile du Christ; leur conversion s'opérera par la démonstration de l'accord de l'Ancien et du Nouveau Testament dans la lumière de l'Évangile éternel. De même que la conversion des Grecs a été l'œuvre du Père, la conversion des Occidentaux l'œuvre du Fils, la rentrée des Juifs dans le royaume du Sauveur sera l'œuvre spéciale du Saint-Esprit. »

On voit que ces opinions reposent sur la division faite par Joachim du développement de l'Église en trois âges, division que nous trouvons, avec presque toutes les erreurs qui s'y rattachent, dans Montan et son savant disciple Tertullien. Ce qui est particulier à Joachim, c'est la préférence qu'il donne à l'Église grecque sur l'Église latine et la négation de la primauté de l'Église de Rome.

Pierre d'Oliva (1) fut un peu plus modéré dans le développement et l'application des principes de Joachim et soutint des idées originales dans ses commentaires sur l'Apocalypse (2). Il distingue sept âges de l'Église : 1. sa fondation par les Apôtres; 2. sa confirmation par les souffrances des martyrs; 3. le développement et la défense de la foi contre les hérétiques; 4. l'âge des anachorètes vivant dans de sévères mortifications; 5. l'âge de la vie commune des moines et des clercs, dont

(1) *Voy.* Pierre d'Oliva.

(2) *Postilla in Apocalypsin.*

les uns pratiquent de grandes austérités, dont les autres s'accommodent davantage à la vie ordinaire; 6. la rénovation de la vie évangélique et l'extirpation de la vie antichrétienne, auxquelles se rattachent la conversion définitive des Juifs et des païens et la réédification de l'Église primitive. 7. Alors naîtra le septième âge, qui sera, par rapport à cette vie terrestre, une espèce de sabbat, une participation paisible et merveilleuse à la gloire future, comme si la Jérusalem céleste était descendue sur la terre. Par rapport à la vie à venir, c'est l'âge de la résurrection, de la glorification des saints et de la fin de toutes choses.

Il distingue du reste, à côté de ces sept âges de l'Église, une triple manifestation du Christ dans l'histoire du monde, la première et la dernière visibles, l'intermédiaire spirituelle et invisible. Il parle de même d'un triple âge du monde, l'âge du Père (l'Ancien Testament), l'âge du Fils (les six âges de l'Église du Christ), et l'âge du Saint-Esprit, qui commence avec le septième âge de l'Église. L'avénement spirituel du Christ, quoique procédant à travers tous les six âges, se montrera spécialement efficace dans le sixième. De même que la première manifestation du Christ mit fin à la synagogue et fonda une Église nouvelle, de même son avénement dans le sixième âge fera disparaître tout ce qui est ancien, et l'Église sera pour ainsi dire créée de nouveau. Dans le premier âge, avant le Christ, les patriarches de l'Ancien Testament travaillaient à annoncer les grandes œuvres du Seigneur de la création; dans le second âge les Pères étudient la sagesse cachée; il ne restera plus dans le troisième âge qu'à chanter les louanges de Dieu, à proclamer sa sagesse, sa bonté, telles qu'elles se manifestent dans ses œuvres et dans les saintes Écritures. Si, dans le premier âge, le Père se montre comme un maître redoutable, dans le second le Fils comme un docteur et un révélateur aimable, dans le troisième âge du monde l'Esprit se révélera comme la flamme de l'univers divin et la plénitude de toutes les joies spirituelles. S. François est le précurseur des temps nouveaux, de la vie véritable, de la parfaite imitation du Christ dans la pauvreté évangélique, et c'est pourquoi il a été semblable en tout au Christ, jusque dans ses miraculeux stigmates. De même que, lorsque la doctrine du Christ fut annoncée au siècle des Apôtres, elle trouva plus d'adhérents parmi les païens que parmi les Juifs, de même les nouveaux missionnaires évangéliques auront plus de succès auprès des Grecs, des Sarrasins, des Tartares et des Juifs, que parmi les Latins.

Quoique Pierre d'Oliva vît la prostituée de Babylone dont parle l'Apocalypse dans la Rome charnellement chrétienne, on ne sait pas s'il voulut nier par là la primauté doctrinale de Pierre. Il désigna aussi, avec l'abbé Joachim, l'âge du Saint-Esprit comme l'âge de S. Jean.

Il était naturel qu'un Jean de Parme, et ses amis Gérard et Léonard, ne pussent échapper aux recherches des inquisiteurs. Gérard expia ses visions hérétiques par un emprisonnement de dix-huit ans, Léonard par une prison perpétuelle. Pierre d'Oliva, qui voulut procurer une influence permanente et durable à ses vues sur la destination des Frères mineurs dans l'œuvre de la régénération du monde, non-seulement par ses écrits, mais par la création d'une nouvelle congrégation de spirituels en Provence, fut à plusieurs reprises cité devant le tribunal de l'Église, et son livre *Postilla in Apocalypsin* fut condamné par le Pape Jean XXII. Les opinions de ces spirituels quasi-hérétiques, qu'on appela plus tard *Frati-*

celli, se perpétuèrent durant tout le quatorzième siècle ; elles furent particulièrement adoptées par Occam (1) et ses adhérents.

Cf. Wadding, *Annal. ord. Minor. ad annos* 1254, 1256, 1297 ; Engelhart, *Dissert. d'Hist. ecclés.*, 1832 ; Néander, *Hist. de l'Église*, t. III, p. 836.

François WERNER.

SPOLIATION. D'après le langage du droit canon, celui qui est évincé illégalement de sa propriété ou troublé dans sa jouissance est spolié, *spoliatus ;* celui qui l'évince est le spoliateur, *spoliator;* l'acte illégal ou le fait par lequel cet acte se réalise est la spoliation, *spolium ;* le moyen de droit par lequel on peut être rétabli dans sa propriété, *remedium spolii*, est l'action, la plainte portée, par celui qui est lésé, devant le juge, *actio spolii*. Le droit romain donnait ce remède de droit dans l'*interdictum unde vi* (2).

Mais, comme cette action comportait pour le plaignant certaines rigueurs et certaines injustices, la législation ecclésiastique prit à tâche de les adoucir ou de les faire disparaître, substitua aux conséquences roides et dures de la loi l'équité et la conscience, et de là les modifications importantes apportées à la doctrine de l'*interdictum unde vi* en faveur du spolié.

1. D'après le droit romain l'*interdictum unde vi* ne pouvait s'appliquer que lorsque l'éviction avait eu lieu avec violence, *vis atrox, impetus majoris rei, qui repelli non potest* (3) ; la crainte seule ne suffisait que lorsqu'elle avait été inspirée au moyen des armes, *terror armis incussus* (4).

D'après le droit canon la violence physique proprement dite n'est pas exigée ; il suffit, pour pouvoir intenter l'action en spoliation, que le spolié ait été privé de sa possession par la crainte, la ruse, le dol, ou d'une manière quelconque (1).

2. D'après le droit romain l'*interdictum unde vi* ne pouvait être exercé que par celui qui avait été évincé de choses immobilières (2). Quand il s'agissait de choses mobilières il fallait qu'elles dépendissent, comme accessoires, des choses immobilières soustraites (3).

D'après le droit canon la plainte en spoliation est autorisée dans le cas d'une soustraction illégale de toute chose ou le refus illégal d'un droit quelconque. Ainsi l'action en spoliation est accordée, d'après les dispositions spéciales du droit canon :

a. A tous ceux qui ont été injustement jugés par leur juge ordinaire et ont été lésés par là dans leur droit (4) ;

b. A l'époux contre sa femme qui l'a abandonné de son chef (5) ;

c. A la femme qui a été illégalement repoussée par son mari (6) ;

d. A celui qui a été obligé par une violence ou un moyen quelconque de renoncer à son bénéfice ;

e. A tous ceux à qui on refuse la pension dont ils ont la jouissance légale (7), ou qui ont été exclus des élections auxquelles ils avaient droit de participer (8) ;

f. A celui qui était en droit d'inhumer (9) contre ceux qui ont illégale-

(1) *Voy.* OCCAM.
(2) Fr. 1, *Dig.*, *de Vi et vi armata*, 43, 16.
(3) Fr. 1, § 5, 3, *Dig.*, *de Vi et vi armata*, 43, 16.
(4) Fr. 3, § 5, 8, *Dig.*, h. t., 43, 16.

(1) C. 3, 6, 7, 8, 9, X, *de Rest. spol.*, 2, 13.
(2) Fr. 1, § 3 sq., *Dig.*, h. t., 43, 16.
(3) Fr. 3, § 15, *Dig.*, h. t.
(4) C. 7, X, *de Restit. spoliat.*, 2, 13.
(5) C. 8, X, h. t.
(6) C. 10, X, h. t.
(7) C. 9, X, h. t.
(8) C. 3, X, *de Causa possess.*, 2, 12.
(9) C. 5, 6, X, *de Sepult.*, 3, 28.

ment inhumé un mort hors de la paroisse.

3. L'*interdictum unde vi* ne pouvait être exercé contre l'auteur immédiat ou médiat de l'éviction (1), et contre son héritier, que dans le cas où la spoliation les avait enrichis (2), et ne le pouvait jamais être contre le troisième détenteur de la chose enlevée (3). Cette rigueur du droit civil fut modifiée par le droit canon en ce sens que l'action en spoliation pouvait être exercée contre tout tiers détenteur qui avait reçu la chose sciemment, *qui scienter rem spoliatam acceperit*, tout comme contre le spoliateur lui-même, *cum spoliatori quasi succedat in vitium, eo quod non multum intersit, quoad periculum animæ, injuste detinere ac invadere alienum* (4).

4. Celui qui a été violemment chassé de sa propriété peut, d'après le droit canon, réclamer la *restitution*, suivant la règle commune : *Spoliatus ante omnia est restituendus.* Avant que cette restitution soit réalisée il n'a à répondre à aucune action du spoliateur, comme par exemple à la prétention que la chose prise est réellement sa propriété ; bien plus, il peut à toute action du spoliateur opposer l'*actio spolii.* Cette faveur n'avait été d'abord accordée qu'aux évêques évincés de leur siége (5) ; elle fut plus tard étendue à toute espèce de spoliés (6).

Le but ou l'effet de la plainte en spoliation consiste à rétablir le spolié en possession de sa propriété, et en outre à faire réparer au spoliateur les dommages qu'il a causés. Si, même sans la faute du spoliateur, la chose n'existe plus, le juge fait une estimation ; le plaignant prête serment qu'elle ne dépasse pas la valeur de la perte qu'il a soufferte, et le spoliateur est tenu de payer la valeur ainsi fixée (1).

Cf. Lauterbach, *Colleg. theoret. practic. Pandectarum,* P. III, l. 43, tit. 16 ; Malblanc, *Princip. Jur. Rom.*, P. I, p. 246 sq.; Reiffenstuel, *J. C. V.*, l. II, tit. 13 ; J.-H. Boehmer, *J. E. P.*, l. II, tit. 13.

KOBER.

SPONDANUS (HENRI), ou DE SPONDE, évêque de Pamiers, naquit dans une famille de Calvinistes, à Mauléon, ville de Gascogne, située entre la Navarre et le Béarn, le 6 janvier 1568. Il eut pour parrain Henri de Bourbon (Henri IV) ; son père était secrétaire de la reine Jeanne de Navarre. Ses talents naturels et son application à l'étude le mirent à même d'être, jeune encore, attaché à une ambassade envoyée en Écosse par le roi de France. A son retour il s'appliqua à l'étude du droit canon et du droit civil. Son frère aîné, Jean de Sponde, littérateur distingué, avait abjuré le calvinisme en 1593 et avait publié les motifs qui l'avaient déterminé. Cet exemple, et plus encore l'étude et la connaissance que fit Henri de Sponde du cardinal Du Perron, de Bellarmin et de Baronius, et de leurs écrits, le décidèrent à suivre le parti de son frère et à embrasser le Catholicisme en 1595. L'année suivante il publia *de Cœmeteriis sacris*, ouvrage qu'il augmenta plus tard et qu'il opposa surtout aux prétentions des sectaires. En 1600 il accompagna le cardinal de Sourdis à Rome, où il fut ordonné prêtre en 1605 ou 1606. Il tourna alors toute son application vers l'étude de l'histoire ecclésiastique, fit

(1) Fr. 1, § 12, 15, *Dig.*, h. t., 43, 16.
(2) Fr. 1, § 48, 3 ; fr. 9, *Dig.*, h. t.
(3) Fr. 3, § 10, *Dig.*, *uti possidetis*, 43, 17.
(4) C. 18. X, h. t., 2, 13.
(5) C. 3, c. III, quæst. 1.
(6) C. 1, 5, X, h. t., 2, 13 ; c. 1, *de Restit. spoliat.*, VI, 2, 5.

(1) C. ult., X, *De his quæ vi*, etc., 1, 40.

un abrégé des Annales de Baronius et les continua jusqu'en 1640 (1).

Il s'occupa aussi de compléter le grand ouvrage des Annales en écrivant dans le même esprit l'histoire de l'Ancien Testament jusqu'au Christ, à l'instar des Annales de Tournély (2).

En 1626 Louis XIII nomma Henri de Sponde évêque de Pamiers; le modeste prêtre n'accepta que sur les ordres formels du Pape Urbain VII. Le nouveau prélat mit un grand zèle à purger son diocèse de l'hérésie, érigea des séminaires, divers édifices religieux, et fonda une congrégation ecclésiastique (*congregatio ecclesiastica*). Sponde mourut à l'âge de 76 ans, le 18 mai 1643, à Toulouse.

Cf. Iselin, *Lex. histor. et geogr.;* Frizon, Dr en Sorbonne, *Vie de Henri de Sponde*, dans son ouvrage : *la France chrétienne ; Anonymi observationes ad Annales.*

HAAS.

STABAT MATER. *Voyez* JACOPONI, VIERGE (*fêtes de la sainte*), MUSIQUE, SEPT DOULEURS DE LA SAINTE VIERGE.

STABILITAS LOCI ET STATUS. *Voy.* GYROVAGI.

STADE. *Voyez* MESURE.

STADION (CHRISTOPHE DE), évêque d'Augsbourg, naquit d'une ancienne famille des Grisons, en 1478, et fut promu au siége épiscopal d'Augsbourg le 14 mai 1517. Les jugements portés sur ce prélat sont très-variés.

La condamnation publique qu'il fit des vices de son temps, le zèle qu'il déploya pour les synodes diocésains, l'insistance qu'il mit à demander le renouvellement de la vie intérieure de l'Église, les éloges qu'il donna aux protestants, les paroles que ceux-ci lui attribuèrent, les soupçons que quelques théologiens catholiques élevèrent contre lui, et les perturbations générales de l'époque où il vécut, expliquent l'incertitude de ces jugements. Quelques historiens d'Augsbourg en font un éloge extraordinaire, le citent comme un homme très-instruit, un orateur remarquable, d'une extrême douceur à l'égard de chacun, miséricordieux envers les pauvres, travaillant avec zèle au retour des protestants.

La position d'un médiateur a toujours été ingrate. A peine Stadion était-il installé sur son siége qu'il convoqua ses prêtres à Dillingen et les constitua en synode diocésain (31 mai 1517), dans lequel on arrêta les statuts du diocèse en les conformant aux besoins du temps. Ces statuts, divisés en 59 chapitres, portent le cachet de l'époque, quoiqu'ils soient d'ailleurs rédigés avec beaucoup d'intelligence et dans d'excellentes intentions.

Stadion présida un second synode à Dillingen en 1520; 160 prêtres y assistèrent. Enfin il en réunit un troisième en 1536, d'après la recommandation que le Pape Clément VII avait faite aux évêques d'Allemagne. Le discours synodal qu'il prononça à la clôture de celui de 1517 avait été particulièrement remarqué. Placide Braun, son biographe, croit que ce fut le discours d'ouverture; mais la péroraison contredit cette opinion, car l'évêque y exhorte, comme on a coutume de le faire en terminant, et non en commençant, les auditeurs à l'humilité, à la science et à la simplicité de la vie. Ce discours fut traduit par deux jeunes comtes de Stadion et publié à Ulm en 1776, in-4°. L'évêque ne l'avait pas destiné à l'impression; il en avait envoyé une copie entre autres à l'abbé d'Ottobeuren, Léonard Widemann, qui l'avait fait imprimer. Ce discours mérite encore d'être lu de nos jours. Stadion, afin d'opposer une digue

(1) *Voy.* BARONIUS et ÉGLISE (histoire de l'). *Epitome Annalium ecclesiasticarum card. Baronii*, Paris, 1612, in-fol.

(2) *Annalium Baronii continuatio*, Paris, 1639, 2 vol. in-fol.

aux efforts de Luther et de maintenir son peuple dans la foi, appela de savants prédicateurs dans la chaire de la cathédrale d'Augsbourg, tels que Jean Œcolampade, Urbain Régius, Vögelein, qui tous trois abandonnèrent plus tard l'Église. Stadion interdit la lecture des écrits de Luther et prit de sévères mesures contre les membres corrompus du clergé. Ainsi un curé, nommé Gaspard Aquila, s'était permis de prêcher la doctrine de Luther et avait osé même se marier avec une veuve. En vain Stadion le rappela à l'ordre; ses avis demeurèrent inutiles. Alors l'évêque le fit arrêter, le condamna à mort, et il fallut l'intervention de la princesse Marie, sœur de Charles-Quint, pour que le prélat commuât la peine capitale en bannissement. C'est ainsi qu'il soumit à un emprisonnement perpétuel François, abbé de Donauwerth, qui s'était rendu coupable d'une grossière infraction aux mœurs. A peine le docteur Eck eut-il apporté en Allemagne la bulle de Léon X qui excommuniait Luther que Stadion la fit publier dans son diocèse, en y joignant un mandement des plus rigoureux.

En 1521 Stadion se rendit à la diète de Worms, où d'une part il insista vivement auprès de Luther pour qu'il rétractât ses erreurs, et d'autre part demanda non moins instamment qu'on écoutât Luther et qu'on respectât le sauf-conduit qui lui avait été donné. Stadion se joignit aussi à la conférence qui eut lieu entre le roi Ferdinand, plusieurs princes catholiques séculiers et ecclésiastiques et le légat du Pape, à Ratisbonne, le 7 juillet 1524, pour s'entendre sur l'exécution de l'édit de Worms.

D'après une assertion qu'on lit dans *Cœlestini historia Conciliorum*, t. II, fol. A, Stadion aurait dit, dans un entretien particulier, après avoir entendu lire la confession d'Augsbourg, le 25 juin 1530 : *Illa, quæ recitata sunt, vera sunt, sunt pura veritas; non possumus inficiari.* Mais ce propos ne s'accorde en rien avec les paroles et les actions habituelles de Stadion que nous connaissons; il est rapporté de différentes manières, et la source même d'où on le tire porte : *On dit.* C'est, sans aucun doute, une invention luthérienne. Le 10 août 1530 Mélanchthon écrivit une lettre dans laquelle il suppliait l'évêque d'intervenir et de travailler à la réconciliation des partis. Pl. Braun pense que le perfide Mélanchthon comptait abuser de la faiblesse, de la condescendance et des sentiments pacifiques de l'évêque. Cependant Stadion s'opposa énergiquement aux empiétements du conseil municipal d'Augsbourg, et soumit ses démêlés avec ce conseil, au sujet de la doctrine catholique, des droits et des usages de l'Église, au Pape et à l'empereur. De 1518 à 1543 il assista à presque toutes les diètes, à toutes les conférences religieuses, et y travailla sans relâche à l'union. Il termina son active carrière en qualité de commissaire impérial à Nuremberg, où il mourut le 15 avril 1543. Wessenberg (1) dit de lui : « Les zélateurs aveugles comme Jean Eck ont cherché à rendre suspects à Rome des Catholiques orthodoxes, tels que l'évêque d'Augsbourg, Stadion, qui reconnaissait la nécessité d'une réforme dans l'Église. Il écrivit en août 1540, au cardinal Contarini : *Non ex toto candidus est, Erasmicis scriptis non nihil infectus.* » Les éloges de Wessenberg et les paroles d'Eck, s'ils sont vrais, sont sans doute aussi défavorables les uns que les autres à l'orthodoxie de Stadion; mais de son côté Placide Braun n'hésite pas à dire de lui que c'était un prélat instruit, protecteur des savants et ami de la science, le père des pauvres, un

(1) *Les grands Conciles du quinzième et du seizième siècle*, Constance, 1840, t. III, p. 55.

homme très-prudent, un sage pacificateur, un fidèle sujet de l'empereur, un ami des princes, un partisan ardent du Saint-Siége, un courageux défenseur de la religion catholique, un évêque sincère, vigilant, vertueux et humble, qui dévoua toute sa vie à faire cesser le schisme, à maintenir la paix et l'unité de l'Église par les moyens les plus doux, les plus sages et les plus fermes. Eck lui rend aussi hommage et Érasme le nomme la gloire des évêques de son siècle.

Cf. Kham, *Hierarchia Augustana*, p. 1; Paul de Setten, *Hist. Aug.*, p. 1; J.-A. Stemer, *Syn. diœces. August.*, p. 2, Mindelhenici, 1766; Placide Braun, *Histoire des évêques d'Augsbourg*; Zaps, *Christophe de Stadion*, Zurich, 1799 (partial et passionné).

HAAS.

STALLE. *Voyez* CHŒUR.

STANISLAS (SAINT), évêque de Cracovie. Boleslas Smialy, roi de Pologne (1058-1079), souilla son règne par des iniquités de tout genre, par l'oppression des pauvres, la cruauté, la débauche et les passions les plus infâmes. Stanislas, évêque de Cracovie, prélat pieux, zélé et savant (il avait fait ses études à Gnésen et à Paris), eut le courage de faire des représentations à son souverain; elles furent mal accueillies. Stanislas résolut alors de s'éloigner de la cour, de peur de paraître approuver par sa présence et son silence la criminelle conduite du roi. Les longues guerres que ce prince eut à soutenir contre les ennemis de la Pologne le rendirent encore plus féroce, en même temps qu'elles ruinèrent et désolèrent le pays. Tandis que les nobles polonais se débattaient dans les expéditions militaires, les esclaves qu'ils laissaient dans leurs foyers séduisaient ou violaient leurs femmes, s'emparaient de leurs maisons, bâtissaient des châteaux d'où ils déclaraient insolemment la guerre aux seigneurs. Ceux-ci, avertis de ce qui se passait, sans prendre les ordres ni attendre la permission du roi, revinrent en toute hâte dans leurs foyers, se rendirent maîtres de leurs esclaves, punirent leurs femmes infidèles et se remirent en possession de leurs biens. Boleslas, furieux, revint à son tour, exhala le ressentiment qui depuis longtemps l'animait contre les nobles, sous prétexte qu'ils avaient atteint le roi dans ses sujets, condamna les plus considérables d'entre eux à la mort, et persécuta les femmes qui avaient été épargnées par leurs maris avec tant de cruauté qu'en place de leurs nourrissons il faisait suspendre des chiens à leurs mamelles.

A la vue de ces horreurs sans nom, en présence des crimes d'un prince qui foulait aux pieds la justice, violait les droits des maris, méprisait tous les avis et restait sourd à toutes les remontrances, Stanislas finit par l'excommunier et par lui interdire l'entrée de l'église. Boleslas fut exaspéré de cette hardiesse. Tandis que Stanislas célébrait la messe dans l'église de Saint-Michel, près de Cracovie, le roi se précipita lui-même vers l'autel, arracha l'évêque du sanctuaire et lui plongea son glaive dans le corps (1079). Ce crime coûta la couronne à Boleslas; ses sujets se révoltèrent; il fut contraint de se réfugier en Hongrie, où il mourut en 1081. Sa mort fut, dit-on, épouvantable; elle est racontée de différentes manières. Stanislas fut canonisé en 1254. L'Église célèbre sa fête le 7 mai.

Cf. Bollandistes, 7 mai; *Histoire de Pologne* du Dr Richard Köppel, Hambourg, 1840, t. Ier, p. 199-206, et l'art. CRACOVIE.

SCHRÖDL.

STANISLAS HOSIUS. *Voyez* HOSIUS.

STANISLAS KOSTKA (S.) est à la tête des saints dont l'héroïque exemple a exercé l'influence la plus salu-

taire et la plus durable sur la jeunesse chrétienne des temps modernes. Il naquit le 20 octobre 1550 au château de Rostkau, en Pologne, au moment où la fondation de la Société de Jésus donnait à l'Église une milice indispensable et préparait à la Pologne d'infatigables missionnaires. Stanislas était le plus jeune fils de Jean Kostka, sénateur considéré, et de Marguerite Krika, sœur du woiwode de Masovie. Élevé dans une tendre piété par sa mère, il fut bientôt dans la maison paternelle un modèle de vertu et de dévotion. A l'âge de quatorze ans son père l'envoya, avec son frère aîné Jean, à Vienne, sous la surveillance d'un précepteur nommé Bilinski, afin qu'il y suivît les cours du collége des Jésuites. Stanislas eut l'avantage de demeurer dans le pensionnat des Pères. Il y vécut à l'abri des séductions du monde, adonné à la prière et aux études, et édifia bientôt les Pères par son recueillement, son application et sa piété ardente. Habituellement silencieux, quand il parlait c'était pour répandre dans les âmes la surabondance de l'amour divin qui remplissait la sienne. Après la mort de l'empereur Ferdinand Ier, en 1564, le pensionnat qui avait été confié aux Pères jésuites leur fut enlevé par l'empereur Maximilien II, et la position de Stanislas devint plus difficile. Il perdit l'asile qui avait garanti son innocence ; mais Dieu. qui l'avait béni dans sa retraite, le soutint dans les luttes qu'il allait subir. Stanislas fut jeté au milieu d'une société qui, loin de partager ses sentiments, leur était absolument hostile. Son précepteur avait loué pour lui et ses élèves un logement chez un protestant de Vienne. Le frère de Stanislas, enchanté d'être affranchi d'une surveillance sévère, abusa de sa liberté, vécut d'une façon tout à fait mondaine et dissipée, s'irrita de ne pouvoir entraîner son frère, et alla jusqu'à répondre par de mauvais traitements aux sages représentations de Stanislas, qui lui rappelait de temps à autre les leçons de leurs premiers maîtres et les obligations des Chrétiens. Le précepteur, au lieu de soutenir l'innocente fermeté de son élève, prit parti contre Stanislas, lui conseilla de s'accommoder aux exigences du monde, comme il convenait à un gentilhomme de son rang, puisqu'il pouvait se sanctifier sans se livrer à des austérités exagérées.

Stanislas, pour se fortifier contre ces séductions, redoubla de ferveur. Il s'approchait de la table sainte tous les dimanches et les jours de fête ; dès la veille son âme était toute préoccupée de la pensée de s'unir à son Créateur, et il s'y préparait par le jeûne et la prière. Jamais il n'allait aux écoles sans avoir été saluer le Saint-Sacrement dans une église. Il consacrait chaque jour quelque temps à la méditation et assistait à deux messes. Il portait un rude cilice et ne se permettait que de rares récréations. Il n'accordait pas même au sommeil le temps ordinairement consacré au repos par chacun; il se levait au milieu de la nuit pour prier sans être troublé. Il ne voyait le monde qu'à table, et, dès qu'on se permettait quelque parole trop libre, il se retirait.

Fortifié par cette vie simple, régulière et fervente, Stanislas supporta courageusement les épreuves que la malveillance de son frère et de son précepteur lui réservait chaque jour. Cependant il n'avait pas subi encore la plus rude. Au bout de deux ans il tomba dangereusement malade. Se voyant près de mourir il demanda le saint Viatique ; mais le propriétaire, qui était luthérien, refusa de laisser entrer le prêtre dans sa maison avec le Saint-Sacrement et sut ranger à son avis le précepteur et le frère de l'agonisant. Privé ainsi de la dernière et

suprême consolation des Chrétiens, Stanislas, dans sa profonde douleur, se tourna vers Ste Barbe, patronne des mourants, afin d'obtenir son intervention. Au milieu de son ardente oraison il vit apparaître deux anges qui lui présentèrent le saint Viatique, et la sainte Vierge qui l'exhortait à entrer dans la Société de Jésus, en lui annonçant que sa fin n'était pas venue encore.

Stanislas, ayant recouvré la santé, fit des démarches pour répondre à l'appel qu'il avait entendu et être reçu dans la société de S. Ignace; mais ni le provincial résidant à Vienne, ni le légat du Pape Commendone (1), auquel il eut recours, ne voulurent écouter sa demande, parce qu'ils craignaient le ressentiment de son père. Stanislas, après s'être concerté avec son confesseur, résolut de faire une tentative ailleurs, et, ayant pris congé de son frère et de son précepteur dans une lettre touchante, il quitta secrètement Vienne, vint à Augsbourg, de là à Döllingen, où résidait le provincial de la haute Allemagne, le célèbre Canisius (2). Canisius, pour mettre sa vocation à l'épreuve, le chargea de servir à table les élèves du collége et de veiller à la propreté de leurs chambres. Stanislas s'en acquitta avec tant d'exactitude et d'humilité que les élèves en furent profondément édifiés. Au bout de trois semaines on l'envoya à Rome. Là, il se jeta aux pieds de S. François Borgia (3), général des Jésuites, le suppliant de l'admettre dans sa compagnie. Il obtint enfin la grâce qu'il sollicitait. Le jour de la fête des Apôtres S. Simon et S. Jude (1567) il reçut l'habit et entra dans la carrière qu'il devait parcourir avec autant de rapidité que de gloire. Une lettre de son père, qui le menaçait de sa colère, ne put ébranler Stanislas dans sa résolution; il continua à remplir en paix et avec une rare perfection toutes les obligations de son état de novice.

L'humilité et l'obéissance furent les vertus auxquelles il s'appliqua le plus. C'était une torture pour lui de paraître en public; mais, quand il était obligé de se montrer, il évitait soigneusement tout ce qui aurait pu faire éclater son humilité, car il ne voulait pas même passer pour humble; bien moins encore pouvait-il supporter le moindre éloge de la part des hommes. Il avait un tel amour pour Jésus-Christ dans le très-saint Sacrement de l'autel que, toutes les fois qu'il entrait dans une église, son visage était tout en flammes, et ce qu'il disait de ce mystère de l'amour et du bonheur de l'âme participant à ce sacrement était si profond, si touchant, que les religieux les plus expérimentés dans les voies de Dieu ne se lassaient pas de l'entendre.

Au commencement du mois d'août 1568 il confia à plusieurs de ses confrères qu'il ne survivrait pas à la fin du mois. Durant une conversation qu'il eut bientôt après avec le P. Emmanuel Sa, au sujet de la fête de l'Assomption qui approchait et de la part qu'y prennent les saints du paradis, il dit positivement qu'il espérait célébrer prochainement cette fête avec les bienheureux. Il était alors en pleine santé. Quelques jours après, le 10 août, fête de S. Laurent, il tomba malade, et il mourut le jour de l'Assomption, à l'âge de dix-huit ans, le dixième mois de son noviciat.

Clément VIII le déclara bienheureux en 1604; Clément X fixa sa fête au 10 novembre. S. Louis de Gonzague et Stanislas Kostka, prémisses de la Société de Jésus, parurent au temps de la grande apostasie du seizième siècle comme deux météores célestes an-

(1) *Voy.* Commendone.
(2) *Voy.* Canisius.
(3) *Voy.* Borgia.

nonçant au monde l'avénement et la mission du nouvel ordre qui devait exercer une influence si salutaire sur l'éducation, la foi et les mœurs de la jeunesse.

KERKER.

STANKAR (FRANÇOIS), né à Mantoue, fut obligé d'abandonner sa patrie à cause de son penchant pour les principes de la réforme du seizième siècle. Comme il savait à fond l'hébreu, il fut nommé professeur de cette langue à Cracovie; mais les autorités ecclésiastiques de cette ville, l'ayant soupçonné d'être secrètement hérétique, le firent emprisonner. Il parvint à s'échapper, se mit à déclamer contre les moines et les images, et introduisit la cène zwinglienne dans le château d'un gentilhomme nommé Olesnicki, seigneur de Ponizow, qui l'avait accueilli.

En 1551 l'archiduc Albert le nomma professeur de théologie à Kœnigsberg, espérant que Stankar contribuerait à apaiser la controverse d'Osiander, à laquelle il était demeuré étranger jusqu'alors. Mais le duc s'abusa; Stankar devint un des adversaires les plus véhéments d'Osiander (1). Celui-ci rejetait la doctrine luthérienne de la justice imputative de Jésus-Christ, faisait dépendre la justification de l'homme de la justice substantielle du Christ se répandant dans l'âme et devenant celle de l'homme. Osiander rejetait avec raison la fatale erreur de Luther, qui admettait une justification extérieure à l'homme, indépendante de sa coopération, consistant uniquement à imputer l'obéissance passive et active du Christ à l'homme, comme s'il l'avait accomplie lui-même. Osiander blâmait avec raison qu'on confondît ainsi la rédemption et la satisfaction par le Christ avec la justification; car, disait-il, par cela seul que l'homme est racheté, il n'est pas encore justifié; il faut pour cela un acte propre par lequel chaque homme, sauvé il y a 1500 ans par le Christ, mais non encore justifié, passe d'un état de déplaisance à un état où il plaise à Dieu.

Dans ce sens Osiander se rapprochait de la doctrine catholique; mais il se trompait en expliquant *comment* s'opérait la justification.

D'après le système d'Osiander le Père infuse le Christ et le Saint-Esprit dans l'homme qui croit en la parole annonçant la réconciliation opérée par le Christ. L'homme est justifié en ce que le Christ, le Saint-Esprit et le Père demeurent en lui et lui apportent la justice de Dieu, *qui est Dieu même*, et cette justice, une fois ainsi infusée dans l'homme, lui est imputée comme si elle lui était propre.

Mais comment Osiander pouvait-il démontrer cette présence particulière de la sainte Trinité dans les fidèles? Comment pouvait-il en déduire la justice de l'homme? Cette justice infuse n'était-elle pas elle-même simplement imputative, c'est-à-dire la justice de Dieu, et non quelque chose qui appartînt à la personnalité et à la nature de l'homme?

On comprend que cette doctrine rencontra des contradicteurs; Stankar fut un des plus ardents. Mais en combattant une erreur Stankar tomba dans l'erreur contraire. Il enseigna que le Christ ne peut point, d'après sa nature divine, devenir notre justice, qu'il ne le peut que suivant sa nature humaine, parce que c'est par celle-là seulement qu'il est devenu notre Rédempteur; car ce n'est que suivant la nature humaine que le Christ a versé son sang, a accompli la loi et satisfait pour nous. Ainsi Stankar déchirait, par son exagération et ses distinctions hypercritiques, ce qui, dans la réalité, est indivisible et avait été dès l'origine cru et admis

(1) *Voy.* OSIANDER.

par toute l'Église : que l'action rédemptrice du Christ est une action absolument divino-humaine, et devait être telle, le Christ comme Dieu ne pouvant souffrir, le Christ comme homme ne pouvant réconcilier le monde avec Dieu. La proposition nestorienne, vivement soutenue par Stankar, fut repoussée, grâce à la faveur dont jouissait à la cour le parti d'Osiander. Stankar crut prudent, en 1552, de renoncer à sa chaire, sous prétexte, comme il le dit dans une lettre très-irritée adressée au duc, que la nouvelle religion manichéenne et son nouvel antechrist (Osiander) ne pouvaient lui convenir ni l'un ni l'autre.

Stankar se rendit à Francfort-sur-l'Oder, y professa pendant quelque temps, y continua sa polémique inquiète, et obligea Mélanchthon et Bugenhagen à intervenir, à la demande de l'électeur de Brandebourg. Stankar retourna alors en Pologne et travailla à y répandre la réforme; il trouva des partisans parmi les membres de l'aristocratie; toutefois son enseignement éveilla bientôt, comme partout, une vive répulsion; il fut rejeté aux synodes protestants de Slomnitz, en 1554, et de Sendomir, en 1559. Cependant quelques membres de ces synodes l'adoptèrent, et Stankar parvint, au synode de Pinczow, à empêcher une condamnation formelle par l'énergie avec laquelle il se défendit. On prétend, pour le justifier, qu'il ne voulait pas nier, par sa proposition, l'union des deux natures, qu'il voulait seulement qu'on fît à la nature humaine une part principale et spéciale dans la fonction médiatrice du Christ; qu'il admettait que la nature divine avait eu la première part, la part motrice ou l'initiative. Quoi qu'il en soit, la proposition de Stankar fut partout vigoureusement combattue; on en nommait l'auteur un Nestorien, tandis que Stankar appelait les autres réformateurs des Eutychiens et des Ariens. Les protestants n'eurent pas confiance aux Stankaristes; ils demandèrent l'avis de l'Église de Genève; Calvin donna, en 1560, une réfutation de l'opinion de Stankar, contre laquelle celui-ci s'éleva avec colère. Stankar avait soulevé d'incurables antipathies contre sa personne, de la part des réformateurs, par ses dédains et ses injures. Calvin et Bèze lui reprochaient d'avoir propagé le socinianisme en Pologne.

Stankar mourut en 1574 à Stoburcz, en Pologne, après avoir pendant quelque temps remué aussi la Transylvanie.

Il avait publié : *Grammat. Hebræa ; Expos. epist. Jacobi cum conciliat. quorund. locor. Scripturæ; de X Captivitate Judæorum; de Sanguine Zachariæ; de Trinitate et mediatore Domino Nostro J.-C. adversus Henr. Bullingerum, Joann. Calvin.*, etc.; *Opera nuova della reformatione*, etc. ; *Canones reformationis Ecclesiast. Polonicor.* ; *Disput. de Trinitate ; Tria Papistarum fundamenta pro suo missis, sacrificio, etc., subvertuntur ; de Trinitate et veritate Dei, deque incarnat. ac mediatione Dei Nostri J.-C., adv. tritheitas, Arianos, Eutychianos.*

Cf. Schröckh, *Hist. de l'Égl. depuis la réf.*, t. IV, p. 584 ; Jöcher, *Lexique des Savants.*

Düx.

STAPF (FRANÇOIS) naquit à Bamberg, le 2 mai 1766, d'une famille bourgeoise, obtint, à l'âge de dix-huit ans, la dignité de docteur en philosophie, étudia la théologie au séminaire d'Ernest, à Bamberg, fut ordonné prêtre en 1790, nommé coopérateur à Pretsfeld, à Bamberg, et curé de Bettstadt en 1799. En 1805 il devint professeur de théologie morale au grand séminaire de Bamberg ; en 1810 il ajouta à ce cours celui de la dogmatique. Il publia, outre

divers articles de journaux et plusieurs opuscules ascétiques, un *Catéchisme de la religion catholique, à l'usage des églises et des écoles*, 1812; *Plans de Sermons*, 1816; *Recueil de Pensées tirées des écrits posthumes de Sambuga*, 1818; *Lettres choisies de Sambuga*, Munich, 1818-1819.

Cf. Waitzenegger, *Lex. des Savants et des Écrivains*, t. II, p. 363-365.

STAPF (JOSEPH-AMBROISE), docteur et professeur de théologie, chanoine de Brixen, naquit à Fliess, dans l'Oberinnthal, le 15 août 1785. Après avoir terminé ses études il fut appelé, en 1821, au lycée d'Insbruck en qualité de professeur de théologie morale, et fut transféré, deux ans après, avec la faculté de théologie, à Brixen.

En 1832 parut sa *Pédagogique* suivant l'esprit de l'Église catholique; en 1840 son *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament*, à l'usage des écoles secondaires des États autrichiens.

Il mourut malheureusement le 10 janvier 1844. Son ouvrage le plus célèbre est sa *Theologia moralis in compendium redacta*, 4 vol., 1827. Il en fit en 1830 un abrégé qui fut introduit officiellement dans toutes les écoles de théologie. En 1843 parut son *Epitome moralis*. Après la 4e édition (il en parut une 6e) Stapf publia sa *Théologie morale*, en allemand. Ce n'était pas une simple traduction, mais un nouveau travail, quant à la forme et quant au plan, sur lequel la *Morale* de Hirscher avait évidemment exercé une grande influence. La seconde édition de cette morale théologique allemande fut publiée par Hofmann, qui la remania, Insbruck, 1850. Hofmann, professeur de théologie morale à Brixen, s'écarta en beaucoup de points de Stapf et se rapprocha de S. Alphonse de Liguori.

La morale de Stapf est théorique et pratique; elle est formellement contraire aux tendances semi-rationalistes de beaucoup de moralistes modernes. Les principes de la morale sont pour Stapf des vérités révélées comme les principes dogmatiques. L'éditeur le plus récent de la morale de Stapf y a fait des additions d'une grande utilité pratique.

Cf. *Revue théol. de Tub.*, 33e ann., 1er cahier, 1851, p. 148-153.

HAAS.

STAPHYLUS (FRÉDÉRIC), théologien notable du seizième siècle, naquit à Osnabruck en 1512. Il se forma dans de nombreux voyages. En 1536 il vint à Wittenberg, où il s'arrêta dix ans, et se lia d'amitié avec Luther et Mélanchthon. Il obtint, à la recommandation de ce dernier, en 1546, d'Albert de Prusse, une chaire de théologie à Kōnigsberg. Il entra en discussion au sujet de la justification avec Guillaume Gnaphéus et André Osiander (1). Les divisions dogmatiques qui régnaient parmi les protestants le déterminèrent à embrasser la religion catholique. Immédiatement après sa conversion il entra au service de l'évêque de Breslau, fonda une excellente école à Neisse, et assista l'évêque de ses conseils dans les affaires de la réforme cléricale. Nommé conseiller de l'empereur en 1554, par Ferdinand Ier, il assista en son nom à plusieurs conférences religieuses et rendit de grands services à l'Église catholique d'Autriche. Plus tard Albert V, duc de Bavière, l'attira à son service, ce qui ne l'empêcha pas de demeurer conseiller de l'empereur Ferdinand. Il fut très-utile à l'université d'Ingolstadt en y attirant des professeurs de mérite, au duc de Bavière en visitant et surveillant les couvents et les paroisses du pays. Il mourut en 1564, à l'âge de 51 ans, et fut inhumé dans l'église des Franciscains d'Ingolstadt.

Staphylus jouissait d'une grande au-

(1) *Voy.* OSIANDER.

torité que lui valurent sa science et son zèle pour la cause catholique. Quoique laïque et marié, il obtint, avec dispense du Pape Paul IV, la dignité de docteur en théologie. Le Pape Pie IV lui fit présent, en 1562, de cent couronnes d'or, accompagnées d'une lettre bienveillante, et la même année l'empereur Ferdinand l'anoblit.

Le duc de Bavière lui accorda une propriété à Ingolstadt, qu'il érigea en fief. Le célèbre Hosius (1) le plaçait, avant Jean Eck (2), à la tête des controversistes et des défenseurs de la foi catholique. On trouve un catalogue de ses écrits dans le Lexique des Savants de Kobolt. Ses œuvres complètes furent réunies par son fils, Frédéric Staphylus, official consistorial à Eichstädt, et publiées en latin, à Ingolstadt, en 1613, in-fol.

SCHRÖDL.

STAPLETON (THOMAS), d'une famille noble de Honfeld, dans le comté de Sussex, en Angleterre, commença ses études dans les écoles de Cantorbéry et de Winchester, fréquenta ensuite Oxford et y devint membre du nouveau collége. Peu de temps après il obtint un canonicat à Chichester; mais il quitta l'Angleterre sous le règne d'Élisabeth et continua à s'occuper de théologie et des langues bibliques dans les universités de Louvain et de Paris, revint à Louvain, et de là se rendit à Douai, où il fut promu docteur et professeur de théologie. Le roi d'Espagne le nomma professeur et chanoine à Louvain, où il mourut le 12 octobre 1598. On lui doit : *de Principiis fidei ; de Successione Eccl. promtuarium catholicum ; de Justificatione; Antidota evangelica et apostolica contra nostri temporis hæreses*, 1595, in-4°, Antw.; *de Magnitudine Romanæ Ecclesiæ; de Primario Subjecto potestatis Ecclesiæ; de Conciliis ; de Primatu Pontificis Romani*. On a imprimé ses *Œuvres complètes*, en 4 vol. in-fol., à Paris, 1620.

Cf. Pilséus, *de Ill. Angl. Script.*; Wood, *Athen.*, Oxon., t. I, fol. 291.

STARCK (JEAN-AUGUSTE, baron de), premier prédicateur de la cour du grand-duc de Hesse-Darmstadt, naquit le 29 octobre 1741 à Schwérin, dans le Mecklenbourg. Son père, Samuel-Christophe Starck, d'Altenbourg, était superintendant à Mecklenbourg. Sa mère se nommait Auguste-Marie Meyern. Il fut élevé dans la maison paternelle et instruit dans les écoles de sa ville natale. Plus tard il fréquenta l'université de Göttingue, où il s'occupa, outre la théologie, de l'étude des langues orientales. La première place qu'il occupa fut celle de professeur de l'institut érigé par Bisching à Saint-Pétersbourg. Là Starck, qui avait fait la connaissance de plusieurs officiers français, s'occupa particulièrement de l'institution et des intérêts des francs-maçons.

En 1763-1765 il fit plusieurs voyages en Angleterre et en France, et fut nommé interprète des manuscrits orientaux de la bibliothèque royale de Paris, avec un traitement de 1000 livres. Cette fonction et les rapports fréquents qu'il eut avec les personnages les plus éminents de Paris le firent soupçonner d'avoir embrassé la foi catholique, d'être affilié aux Jésuites, etc. Son père se hâta alors de le rappeler en Allemagne. Il partit en effet, sans pouvoir détruire néanmoins le soupçon d'avoir abjuré aux yeux des détracteurs des Jésuites et des zélateurs protestants. Starck, étant encore à Paris en 1766, avait reçu de la faculté de philosophie de Göttingue la dignité de maître, et la même année il devint correcteur du gymnase protestant de Wismar.

Deux ans plus tard des affaires par-

(1) *Voy.* HOSIUS.
(2) *Voy.* ECK.

ticulières le conduisirent encore une fois à Saint-Pétersbourg.

En 1769 il fut nommé professeur extraordinaire des langues orientales à Königsberg, où il publia le 1er volume de ses *Commentationum et observationum philologico-criticarum.* En 1770 il devint second prédicateur de la cour, et en 1773 professeur ordinaire de théologie. Il obtint le grade de docteur à la suite de la soutenance d'une thèse intitulée : *De usu antiquarum versionum Scripturæ sacræ interpretationis subsidio.* En 1775 il publia l'*Hephæstion*, qui provoqua l'*Anti-Hephæstion* et des *Lettres sur l'Hephæstion.* Il parut dès lors plus que jamais un transfuge aux yeux des protestants, et son cryptocatholicisme fut en butte aux attaques incessantes de Gedicke, de Biester et d'autres défenseurs des sectes néo-philosophiques et rationalistes.

En 1777, après avoir exercé son ministère durant sept années en Prusse, fatigué des perpétuelles attaques dont il était l'objet, il se rendit à Mittau, en Courlande, et devint professeur de philosophie au gymnase de la ville. Il rédigea durant son séjour (1778-1781) son *Apologie des Francs-Maçons* (Berlin, 1778), un opuscule sur le but de cette institution (Berlin, 1781), son *Histoire de l'Église chrétienne dans les trois premiers siècles* (id., 1779-1780), 3 vol. et ses *Considérations sincères sur le Christianisme* (id., 1780 et 1781). La faculté de théologie de Halle défendit l'impression de ce dernier ouvrage; l'éditeur s'adressa au roi, qui en permit l'impression. Cet opuscule provoqua une réponse du professeur Hégelmaier de Tubingue. Tous ces écrits fortifièrent dans l'esprit des adversaires de Starck la conviction qu'il était affilié à des sociétés secrètes et en rapport intime avec l'Église catholique. Malgré ces soupçons Starck obtint en 1781 la place de premier prédicateur de la cour et de membre du consistoire de Darmstadt, avec la survivance de la première chaire de théologie vacante à Giessen, à laquelle il renonça, moyennant une augmentation de traitement, à la mort de Benner. Ses adversaires, surtout les éditeurs de la Revue mensuelle de Berlin, Gedicke et Biester, de plus en plus acharnés contre lui, l'attaquèrent ouvertement en 1786 au sujet de son cryptocatholicisme.

Jusqu'alors Starck avait opposé un silence absolu à toutes les attaques; sollicité cette fois de divers côtés de se défendre, il publia en 1787, à Francfort-sur-le-Mein, en deux volumes, son ouvrage *sur le Cryptocatholicisme, le prosélytisme, le jésuitisme, l'affiliation aux sociétés secrètes, et notamment les accusations soulevées par les rédacteurs de la Revue de Berlin,* suivi de pièces à l'appui. Ces deux volumes furent augmentés d'un troisième, publié à Giessen en 1788.

Ainsi l'affaire était devenue publique; on écrivit pour et contre lui; Mme Élisa Von der Recke le défendit, le prédicateur Wehrt de Courlande l'attaqua. Les pièces du procès furent imprimées et publiées. Mais Starck, au milieu de tout ce conflit, ne se laissa pas troubler et prit, toutes les fois que l'occasion s'en présenta, la défense de l'Église et des institutions catholiques. Il supporta en patience la disgrâce dans laquelle il tomba aux yeux des néo-philosophes et des prétendus défenseurs de la tolérance; les suffrages des hommes les plus expérimentés et les plus éminents par leur rang et leur savoir, la confiance des Catholiques, celle même des protestants les plus loyaux le dédommagèrent amplement. La cour de Darmstadt ne lui fit point expier ses tendances catholiques; elle honora son noble caractère, ses sentiments aussi sincères que charitables, et continua à

reconnaître son mérite, malgré l'envie et de mesquines jalousies.

En 1807 le duc de Darmstadt lui conféra la grand'croix de l'ordre de Louis ; en 1811 il le créa baron. A cette époque la vieillesse commença à se faire sentir. Starck se plaignit de faiblesse, etc., etc. ; mais, plus que l'âge, les agitations de sa vie, ses travaux incessants, le chagrin que lui avaient causé la révolution et la sécularisation, les troubles et les terreurs de la guerre, avaient contribué à ébranler une santé naturellement robuste. Toutefois il conserva la fraîcheur et l'activité de son esprit jusqu'à ses derniers moments. Il mourut paisiblement, à l'âge de 76 ans, le 3 mars 1816, et fut inhumé dans un modeste tombeau qu'il avait lui-même choisi sur une montagne, près d'Ingenheim.

Starck mourut sans enfants ; sa femme, née Marie-Albertine Schulz, fut, sous le nom d'*Eulalie*, l'auteur de la *Lettre d'une dame à M. de Kotzebue sur le paganisme et le Christianisme* (1), dans laquelle elle répondait spirituellement aux blasphèmes de cet écrivain.

Starck déploya comme littérateur une étonnante activité. Il prit part à la publication de plusieurs dictionnaires historiques publiés de son temps, au journal intitulé *Eudémonie*, auquel il renvoyait souvent ses amis. Il s'intéressait à toutes les publications importantes de la littérature courante. Outre ces travaux généraux et les écrits que nous avons cités plus haut, il publia les ouvrages suivants :

I. *De Æschylo, et imprimis ejus tragœdia quæ Prometheus vinctus inscripta est, libellus*, Gottingæ, 1763, in-4°.

II. *Histoire de la Grèce*, traduit du français, Kœnigsb., 1770.

(1) Insérée dans la *Gazette du Monde élégant*, 1805, n. 63, 64.

III. *Sermon inaugural*, ib., 1770.

IV. *De tralatitiis et gentilismo in religionem Christianam liber singularis*, ib., 1774.

V. *Progr. de Christo ad gloriam Dei e mortuis ressuscitato*, ib., 1775, in-4°.

VI. *Sermons* (par l'auteur de l'*Hephæstion*), 1775, et Mittau, 1776, in-8°.

VII. *Sermon inaugural*, Kœnigsb., 1776.

VIII. *Davidis aliorumque poetarum Hebraicorum carminum libri V, ex codd. mss. et antiquis versionibus accurate recensuit et commentariis illustravit*, vol. I, P. I, Regiomonti et Lips., 1776, in-8°.

IX. *Progr. de læta atque sana Christianorum spe ex reditu Christi e mortuis, et explicat. Actor.*, 17, 18 et 26, 24, Regiom., 1776, in-4°.

X. *Sermon du nouvel an et sermon d'adieu*, ib., 1777.

XI. *Des mystères anciens et nouveaux*, Berlin, 1781, in-8°; 2e éd., 1817.

XII. *Éclaircissements* sur les derniers efforts faits par M. Keffler de Sprengseysen pour défendre son respectable supérieur, les Berlinois et lui-même devant le monde, avec quelques considérations sur la conduite récente des Berlinois, Dessau, 1788, in-8°.

XIII. *Un mot sur le mot de madame Von der Recke*, Leipzig, 1788, in-8°.

XIV. L'*Anti-Wehrt*, et la réfutation des trois Berlinois, ib., 1789.

XV. *Histoire du Baptême*, ib., 1789.

XVI. *Apologie adressée à la partie saine du public*, ib., 1789.

XVII. *Importantes Découvertes faites durant un voyage scientifique à travers l'Allemagne, par Chrétien Nicolaï, imprimeur à Bebenhausen, en Souabe*, Bebenhausen, chez l'auteur, 1789, in-8°.

XVIII. *Cassandre, ou le nouveau prophète Michée*, 1798. Le sujet en est la sécularisation.

XIX. Traduction allemande d'un manuscrit français intitulé : *de la Suppression des Jésuites en France*, avec des notes explicatives.

· XX. *Triomphe de la Philosophie au dix-huitième siècle,* Germantown, 1803, 2 vol. ; éd. nouv., publiée par Binder, à Ratisbonne, 1847.

XXI. *Banquet de Théodule, ou de la réunion des diverses sociétés religieuses chrétiennes*, Francf., 1809, gr. in-8°; 2e éd., augm., ib., 1811 ; 3e, enrichie de divers suppl., ib., 1813 ; 4e, ib., 1815; 5e, avec de nouv. add. et une table, ib., 1817; 6e, ib., 1821, gr. in-8° (1); traduit en français par l'abbé *de Kentzinger* (2).

Le Triomphe de la Philosophie au dix-huitième siècle avait occupé Starck surtout de 1800 à 1803. L'auteur considérait cet ouvrage comme le dernier travail de sa vie. Il l'avait commencé à l'âge de soixante ans. Starck donna ce titre singulier à un livre dirigé contre les philosophes du siècle et les illuminés de l'Allemagne, dans l'espoir qu'ils ne s'apercevraient pas tout d'abord de sa portée et qu'ils ne chercheraient pas à l'étouffer dans son berceau. Starck était très-réservé en parlant de cet ouvrage. Pour écarter les soupçons qu'on aurait pu avoir de sa paternité, il chargea des amis sûrs de le publier et de le répandre. Ce livre, où l'auteur fait preuve d'une rare érudition, renferme de merveilleuses révélations sur les conséquences de la philosophie du dix-huitième siècle, dévoile les intrigues des révolutionnaires français et de leurs imitateurs germaniques, et apprécie sagement le but des sociétés secrètes. C'est en outre une habile apologie de la religion positive de Jésus-Christ contre ses ennemis cachés et patents. Durant l'impression (1803) les circonstances se modifièrent tellement en Allemagne que Starck fut obligé de faire de notables changements dans le dernier chapitre, qui contenait l'*Et nunc, reges, intelligite !* comme on le voit d'après une lettre écrite à un de ses amis le 3 février 1803. Starck voulait à tout prix qu'on ignorât qu'il était l'auteur de cet ouvrage, par la crainte que lui inspiraient les illuminés, « qui, » dit-il dans une lettre du 29 mars 1803, « le persécuteraient à mort s'ils le soupçonnaient d'avoir écrit un livre où il prend le parti des Jésuites et de l'Église catholique. »

Starck depuis lors, afin de mieux garder son secret, signa ses lettres du nom d'Altenburg, comme il l'avait fait

(1) Cf. t. IV de l'ouvrage du Dr H. Dœring, *les Théologiens savants de l'Allemagne au dix-huitième et au dix-neuvième siècle*, Neustadt-sur-l'Orla, 1835, et Strieder, *Bases d'une histoire des savants et des écrivains de la Hesse*, t. XV, Cassel, 1806.

(2) *Joseph de Kentzinger*, né à Strasbourg, émigra au commencement de la Révolution, séjourna à Vienne jusqu'au retour des Bourbons, en 1814, fut employé à diverses missions diplomatiques par les princes exilés, revint à Paris en 1815, fut nommé chanoine honoraire de Saint-Denis, et eût infailliblement été élevé à l'épiscopat, dont ses vertus, son savoir, sa rare distinction, son expérience du monde, son dévouement à l'Église le rendaient digne aux yeux de tous, si ses mains, gelées durant un rude hiver d'Allemagne, ne l'avaient empêché de dire la messe. Il termina ses jours dans sa ville natale, entouré du respect de ses concitoyens et de l'affection de sa famille. Il y avait retrouvé ses frères, occupant depuis leur retour d'émigration d'éminentes fonctions :

1. *Antoine de Kentzinger*, maire de Strasbourg de 1815 à 1830, administrateur intègre, intelligent et dévoué.

2. *Jean-Baptiste de Kentzinger*, juge et président du tribunal civil de Strasbourg, de 1815 à 1840, passa sa vie à faire du bien, à tempérer les rigueurs de la justice par une infatigable miséricorde, et mourut dans les sentiments de la plus haute piété.

3. *Louis, baron de Kentzinger*, maréchal de camp, aide de camp de M. le comte d'Artois, rentra pour la première fois dans sa ville natale avec Charles X, en 1827, et suivit en 1830 le roi exilé à Holyrood et à Prague. Il mourut à Vienne.

dans la préface de son livre. Il était payé pour prendre ses précautions. Il avait été maintes fois obligé de se cacher et de fuir; les clubistes de Mayence avaient, en novembre 1803, formé le projet philosophique, dit-il, de le pendre. Les ennemis de l'Église ne pouvaient manquer de décrier son livre comme celui d'un Catholique auprès des protestants, comme celui d'un ultramontain auprès des Catholiques. Toute la littérature était entre les mains des illuminés et n'avait d'autre but que de renverser la religion et l'État et de corrompre les mœurs. Tel était le but avéré de la *Bibliothèque de Berlin*, œuvre de Nicolaï (1) et de ses collaborateurs. « Tous ces gens, dit Starck, sont aussi mauvais que l'ont jamais été les sophistes français, et, si une révolution éclatait parmi nous, ils seraient aussi féroces que Robespierre, Carrier, Lebon et consorts (2). »

Quant au *Banquet de Théodule*, Starck écrit, à propos de la seconde édition, « qu'il y démontre, d'après les écrits des théologiens *éclairés* du temps, non-seulement qu'ils ont réduit le protestantisme à n'être qu'un pur et grossier naturalisme, mais qu'ils ont irrévocablement justifié toutes les doctrines dans lesquelles l'Église catholique se sépare des protestants, et qu'il est désormais avéré que l'union de la puissance civile et religieuse, dont Beaufort et consorts ont eu l'idée pour ruiner radicalement la religion, aura les conséquences les plus effroyables, à moins que les protestants ne reviennent à l'Église catholique, seul moyen qu'ils ont de n'être pas engloutis par le naturalisme (3). »

Starck était un savant de profession. Sa bibliothèque privée comptait plus de 4,000 volumes choisis. Sa première jeunesse avait été consacrée à l'étude de la littérature grecque, latine et orientale, puis à celle de la Bible et des Pères de l'Église (1). Cependant il s'occupait volontiers aussi des autres branches de la littérature et surtout de la politique. Il connaissait personnellement presque toutes les notabilités philosophiques de son temps. Il était lié avec Kant et avait demeuré avec lui pendant un an dans la même maison. « C'était, dit-il, un philosophe obscur, que peu de ses auditeurs comprenaient, et qui par conséquent en avait fort peu. C'était un causeur intéressant, et je n'ai jamais entendu dire qu'il se fût rendu coupable d'aucune immoralité. Mais il n'avait aucune religion, et, lorsque je le connus, ce n'était pas une bonne note auprès des gens religieux que d'être lié avec lui. Cependant il n'a jamais été illuminé, et il se moquait habituellement de tout ce qui ressemblait à une société secrète (2). »

Starck n'était pas un de ces *savants* de cabinet qui se font une idée *abstraite* du monde sans quitter leur pupitre ; il connaissait la vie par ses rapports avec les vivants. On voit dans les lettres qu'on a de lui qu'il connaissait parfaitement le monde et les hommes, qu'il juge aussi bien que les événements. Ainsi il dit de Reinhart : « Le pauvre homme se trouva mal du projet qu'il avait de se déclarer en faveur du dogme protestant primitif; il souleva les hauts cris de tous les apôtres de l'Église naturaliste. » Starck eut d'intimes rapports avec F. de Stolberg, avec le prince Chrétien de Hesse-Darmstadt, avec Lavater, qu'il estimait non-seulement un homme bienveillant, mais un savant profond, avec Sambuga et beaucoup d'autres prêtres catholiques intel-

(1) *Voy.* NICOLAI.
(2) Lettre de Starck, de 1803.
(3) Lettre du 26 mars 1810.

(1) Lettre du 27 juillet 1803.
(2) Lettre du 4 janvier 1811.

ligents et pieux, surtout parmi les émigrés français, tels que les Jésuites Dumont, Beauregard, tels que l'abbé de Kentzinger (1), l'abbé de Feller, auteur du *Dictionnaire historique*, auquel il reconnaissait devoir le redressement de beaucoup de ses opinions et auquel il voulait, écrit-il, recourir dans l'affaire capitale de sa vie (il entendait son retour à l'Église catholique), que sa mort l'empêcha de réaliser. Il dit de Knigge, un des chefs de l'illuminisme germanique : « Il écrivait comme un ange et n'était qu'un vil corrupteur. » Les affaires politiques ne lui paraissent guère consolantes. « Il existe évidemment, dit-il, une secrète conspiration contre le trône et l'autel, dont les agents sont répandus partout et dont les cabinets favorisent les honteuses et fatales machinations (2). » Il déplore surtout les événements de Bavière : « Les principes qu'on y inculque à la jeunesse, pour la *déchristianiser* et la *sataniser*, sont abominables..... Que peut-on espérer d'un pays où l'illuminisme a tout pouvoir de mettre ses théories en pratique (3)? » « Quel malheur, écrit-il à l'abbé Dumont en 1802, que celui qui fond sur l'Allemagne! Elle est formellement livrée au pillage, et les voleurs reçoivent des deux mains, car ils sont payés par ceux qui veulent avoir part au butin et payés par ceux qui veulent empêcher les déprédations. Que devient la religion au milieu de tout cela? Que deviendront les souverains? En anéantissant la hiérarchie, et avec elle la noblesse, on a enlevé l'aiguille de la balance, et le plateau s'inclinera dans le sens de l'absolutisme des rois ou du despotisme des démocrates. Le premier effet de tout ce que les scribes ont produit contre la religion et les princes sera la tyrannie de la multitude. Heureux ceux qui dorment déjà comme notre bon Feller! » « Les Français, dit-il ailleurs (1), n'ont pas d'autre but, par leurs prétendues indemnisations, que de jeter une pomme de discorde en Allemagne, de mettre partout le désordre et de faire détester les princes. Du reste les Allemands ont bien mérité leurs malheurs par leurs odieuses divisions, par l'aveuglement avec lequel ils ont paralysé leur propre puissance, par la perfidie avec laquelle ils ont trahi le chef de l'empire, par le révoltant et inique égoïsme avec lequel chacun a cherché à s'agrandir aux dépens d'autrui, par leur gallomanie, enfin par le crime de haute trahison qu'ils ont tous commis envers la religion et l'Église (2). » « La sécularisation, dit-il, est comme l'aigle qui, enlevant un lambeau de chair à l'autel de Jupiter, emporte en même temps un charbon ardent dans son nid, qu'il incendie avec ses aiglons. » « La sécularisation (3) détruira les idées de propriété, la sainteté des traités, le respect des héritages ; elle affaiblira la liberté des individus, opprimera de plus en plus le peuple, lui enlèvera la protection dont il a toujours joui, appauvrira et humiliera la noblesse, à qui il ne restera plus qu'à faire de ses enfants d'oisifs chambellans ou de la chair à canon. »

Starck voit s'élever contre les princes le Dieu jaloux et vengeur, *Deus æmulator et ulciscens Dominum !* C'est d'après la stricte loi du talion qu'il apprécie les attentats des évêques qui, au congrès d'Ems, ont voulu usurper les droits du souverain Pontife ; il leur montre le doigt menaçant de la Némésis divine.

Il prophétise, il est vrai, le triomphe définitif de la religion et de l'Église ca-

(1) *Voir* la note ci-dessus.
(2) Lettre du 13 mars 1803.
(3) *Ib.*, 1803.

(1) Lettre du 13 décembre 1803.
(2) Id. du 11 octobre 1809.
(3) Id. du 6 septembre 1803.

tholiques, mais seulement à la suite de longues et dures expériences, lorsque l'incrédulité sera devenue systématique et que le protestantisme se sera évanoui dans un stérile déisme. Stark ne voit dans les efforts des esprits forts, qui aspirent à un amalgame des diverses sociétés religieuses, qu'un jeu de Satan, voulant contrefaire l'œuvre de Dieu par la création d'une prétendue religion catholique nouvelle (1).

Presque tous les auteurs protestants qui ont esquissé la vie de Starck lui ont reproché, outre son jésuitisme occulte, ses allures mystérieuses et sa participation à la franc-maçonnerie; mais ils ont soin de dissimuler à quel moment, dans quelle disposition, dans quelle intention Starck s'associa aux francs-maçons, et qu'il s'en sépara dès qu'il les connut. Ils ont soin de dissimuler que l'honnête Starck ignorait et par conséquent ne pouvait vouloir dans l'origine le but pernicieux de cette société secrète. Sans doute Starck ne condamna pas tout d'abord la franc-maçonnerie, comme on le voit dans une de ses lettres (2) où il déclare que cet ordre, qu'ailleurs il appelle un débris des Templiers, était en lui-même innocent et n'était pas une conjuration contre la religion et l'État; mais que l'illuminisme se glissa dans son sein, chercha à y prévaloir, parvint à le dominer en effet, et s'en servit dans ses complots contre la religion et l'État. C'est sous le masque de la franc-maçonnerie que l'illuminisme fut importé en France, où il s'amalgama avec le philosophisme, amena l'explosion de la mine depuis longtemps préparée par les philosophes et engendra le jacobinisme. « Nulle part, dit-il, je ne trouvai dans l'origine de ces sociétés, malgré les folies et la fantasmagorie de quelques-unes d'entre elles, la pensée, l'intention de renverser les trônes et les autels ; » et c'est ce qui explique comment il écrivit en leur faveur en même temps qu'il prémunissait contre leurs abus. La découverte des menées de l'illuminisme en Bavière lui fit comprendre à quoi pouvaient aboutir toutes ces sociétés secrètes.

(1) Lettre du 7 novembre 1809.
(2) 5 novembre 1802.

Starck connaissait à fond les prétentions du siècle *des lumières*, car il avait lui-même, dit-il, couru jeune encore dans cette voie, le flambeau à la main (1). Toutefois l'étude de l'exégèse et de la critique de la Bible lui montra d'assez bonne heure « qu'à la fin il faut de toute nécessité admettre une autorité, si l'on ne veut tomber dans un scepticisme absolu, que sans cette autorité toutes les doctrines tirées de l'Écriture sont incertaines et vacillantes, et qu'il ne peut rester debout que le naturalisme. »

« Sans les sociétés secrètes, dit-il (2), on n'aurait eu ni comités politiques occultes, ni jacobins, et la Révolution ne se serait pas faite. » Ce sont les francs-maçons, avec lesquels depuis trente-deux ans il n'avait plus de rapports, dit-il dans une lettre de 1809 (3), qui agissent et remuent en France avec une espèce de fureur, dans l'espoir de voir identifier le pouvoir civil et le pouvoir religieux, et de remplacer par un culte nouveau la suprématie religieuse de l'Église. »

Si Starck était, comme tout le démontre, depuis longtemps Catholique de cœur, pourquoi ne fit-il pas d'une manière formelle et positive la démarche solennelle que sa foi lui commandait? Il indique plus qu'il n'expose ses motifs de retard dans ses lettres, et ses explications à ce sujet furent toujours

(1) Lettre du 11 mai 1803.
(2) *Id.* du 7 novembre 1809.
(3) *Ib.*

d'une extrême réserve. Il en parle souvent, et il cherche à apaiser la voix de sa conscience en disant que d'autres n'ont pas tenu non plus comme nécessaire une reconnaissance formelle. Il en appelle à une remarque faite par Stolberg dans sa traduction de l'ouvrage de S. Augustin sur les usages de l'Église catholique, dans laquelle, se rattachant à la définition de l'*hérésie matérielle*, il dit qu'il ne faut pas compter parmi les hérétiques ceux que leur erreur empêche de se déclarer extérieurement devant les hommes en faveur de l'Église, et qui appartiennent néanmoins en esprit, à cause de leur bonne volonté et à leur insu, à l'Église catholique. Starck se console aussi en rappelant que le P. Pétau avait dit la messe pour son ami Hugo Grotius, qui inclinait vers le Catholicisme, et que la mort seule avait empêché de professer extérieurement sa foi. Starck ne croyait par conséquent pas la profession extérieure indispensable pour un homme que ses convictions connues désignaient comme membre de leur Église à tous les Catholiques (1). Les longues hésitations de Starck le privèrent finalement du bonheur, auquel il avait aspiré, de rentrer dans l'Église dont il avait passé sa vie à défendre l'esprit, les doctrines et les divines destinées.

Düx.

STARGARD. *Voyez* POMÉRANIE.

STAROSBRODZI, STAROWIERZI, STARODUBROWZI. *Voyez* RASCOLNIKS.

STATER. *Voyez* ARGENT.

STATIONES REGULARUM. *V.* PRÊTRES AUXILIAIRES.

STATIONS DE LA CROIX. *Voyez* CROIX (*chemin de la*).

STATIONS (JEUNE DES). *Voy.* JEUNE DES STATIONS.

STATTLER (BENOÎT) naquit le 30 janvier 1728 à Kötzding, dans le diocèse de Ratisbonne, et fut élevé dans le couvent des Bénédictins de Niederalteich et au gymnase de Munich. En 1745 il entra dans l'ordre des Jésuites, à Landsberg, étudia la philosophie et la théologie à Ingolstadt, professa ensuite la grammaire à Straubing et à Landshut, les humanités à Neubourg sur le Danube. Il fut ordonné prêtre en 1759 et fit profession en 1767. Il enseigna ensuite pendant six ans la philosophie et la théologie à Soleure et à Innsbruck, et demeura pendant dix-sept ans professeur de théologie à Ingolstadt, même après l'abolition de son ordre (1773). En 1776 il fut nommé curé de Saint-Maurice, à Ingolstadt; en1782 à Kemnach, dans le haut Palatinat.

Au bout de quelques années il résigna librement ses fonctions, devint membre de la censure électorale de Munich, cessa d'en faire partie en 1794 et passa dans le repos ses dernières années. Il mourut en 1797. Stattler était instruit, actif et intelligent, mais rude et d'un caractère intolérable.

L'abolition des Jésuites fut un véritable malheur pour lui, car elle laissa un libre cours à son orgueil philosophique, à son esprit de contradiction et de révolte, ainsi qu'à son opiniâtre attachement à la philosophie de Wolff.

Le grand nombre de ses écrits, la plupart philosophiques et théologiques, prouvent son activité littéraire.

Il traita en détail et dans des ouvrages spéciaux de toutes les parties de la philosophie (logique, ontologie, cosmologie, psychologie, théologie naturelle, physique spéciale), puis de la dogmatique et de la morale. Il démontra avec beaucoup de sagacité les défauts de la philosophie moderne et notamment de celle de Kant. Il écrivait habituellement en latin avec autant de facilité que d'élégance; son style

(1) *Voir* lettre du 16 février 1804.

allemand est dur. Il travaillait très-vite. Il s'était fait de son ordre un idéal particulier, ce qui le mit en conflit avec les ex-Jésuites d'Augsbourg, qu'il considérait comme des membres dégénérés, tandis que, de leur côté, ceux-ci signalaient avec raison les dangers de la direction qui se révélait dans un de ses écrits, intitulé : *Véritable et unique mode de réforme du sacerdoce catholique*, Ulm, 1791, que le P. Merz attaqua vivement.

Mais un ouvrage plus dangereux fut sa *Demonstratio catholica*, qui fit scandale. Il ne fut pas plus heureux dans un plan d'union entre les protestants et les Catholiques, et dans l'adhésion qu'il donna à un nouveau Fébronius qui parut à Vienne en 1791 et alla plus loin que le véritable Hontheim. La *Démonstration catholique* de Stattler fut mise à l'index quinze ans après sa publication; Stattler avait cherché à éviter cette condamnation, mais sans vouloir renoncer à aucune de ses opinions. Le Pape hésita longtemps dans l'espoir d'une rétractation, que l'auteur refusa en proclamant la nécessité de son livre, les services qu'il avait personnellement rendus, et en déclarant qu'il n'aurait pas la faiblesse et la fausse humilité de condamner son livre, à moins qu'une autorité suprême et infaillible lui en fît une loi. La résistance de Stattler lui valut l'approbation enthousiaste des protestants.

Outre les ouvrages cités de Stattler nous mentionnerons : *Tractatio cosmologica de viribus et natura corporum*, Monach., 1763; *Metallurgia v. mineralogia*, Penist, 1765; *Mineralogia specialis*, P. I et II, 1766; *Philosophia methodo scientiis propria explanata*, 1769-1772; *Demonstratio evangelica adversus theistas*, 1770; *Ethica Christiana universalis*, Ingolst., 1772; *Compendium philosoph.*, 1773; *de Locis theolog.*, Weissenb., 1775; *Theologiæ theoreticæ tractatus*, I-VI, Monach., 1776-1779; *Theolog. Christ. theoret.*, 1781; *la Vraie Jérusalem*, ou *de l'autorité et de la tolérance religieuse*, Augsbourg, 1787; *Ethica Christiana communis*, P. I-III, 1782-1789; *Mystère de la perversité du fondateur de l'illuminisme en Bavière*, 1787; l'*Anti-Kant*, 3 vol., 1788; *Morale chrétienne à l'usage des familles*, 2 vol., 1789-1791; *Liber Psalmorum Christianus*, 1789; *Absurdité de la philosophie libérale française dans le projet de ses nouvelles constitutions, pour servir d'avertissement et de préservatif contre les philosophes gallomanes*, 1791; *Harmonie des vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison, avec la constitution civile du clergé de France*, composé par les évêques français membres de l'Assemblée nationale, et traduit par Stattler; *Théorie universelle de la religion catholique, à l'usage des écoles*, rédigé par ordre, 2 vol., 1793; *des Rapports de la philosophie de Kant avec la religion et la morale chrétienne*, 1794; *de la Faiblesse radicale de la philosophie kantienne;* des *Infaillibles et suprêmes dangers de l'adoption de cette philosophie dans les écoles chrétiennes*, contre deux nouveaux apologistes de Kant, Landshut, 1794.

Cf. Schlichtegrolle, *Nécrolog. de l'année* 1797, 8ᵉ année, t. II, p. 145-190.

HAAS.

STATUTS. *Voyez* STATUTS ECCLÉSIASTIQUES et DROIT COUTUMIER.

STATUTS DIOCÉSAINS (*statuta diocesana*). Prescriptions et règles particulières suivies dans certaines affaires religieuses par tel ou tel diocèse. Les statuts de ce genre étaient autrefois arrêtés et publiés par les synodes diocésains. On les nommait aussi *Constitu-*

tions, et on les considérait comme des lois spéciales, par opposition aux édits généraux des Papes, aux canons des conciles œcuméniques et aux ordonnances des conciles provinciaux (1). Les statuts diocésains formaient le dernier et le plus bas degré de la législation ecclésiastique, car les chapitres ruraux et les conférences pastorales n'avaient pas d'autorité législative. Les statuts n'étaient pas nécessairement soumis à l'approbation de Rome, du concile provincial ou de l'archevêque; ils étaient en vigueur dès qu'ils étaient promulgués, quoique, par une louable précaution et par un acte purement volontaire de confiance et de subordination, dans certains cas, on demandât l'approbation supérieure (2). Du reste les synodes diocésains, malgré le désir du concile de Trente (3), sont tombés en désuétude, et désormais (4) les statuts diocésains émanent directement des évêques et de leurs représentants. Les statuts peuvent être aussi nombreux et aussi variés que l'exigent les besoins des diocèses. Ils ont en général pour objet l'abolition des abus, le maintien de la piété et des bonnes mœurs, la discipline ecclésiastique, les règles du jeûne quadragésimal, l'introduction du catéchisme diocésain, le rappel d'anciennes ordonnances négligées, la publication des bulles et des brefs du souverain Pontife, des canons, etc. Souvent les évêques cherchaient à donner à leur clergé, dans les statuts diocésains, une connaissance abrégée des lois générales de l'Église. C'est ainsi qu'en 1595 on en agit généralement à l'égard du concile de Trente, et qu'en 1609 on publia le droit canon d'après la série des titres des Décrétales (1). En général la prescription du droit canon, c. 2, dist. IV, s'applique aux statuts; mais il faut avoir soin que les statuts ne blessent pas la compétence diocésaine, qu'ils n'ordonnent rien de contraire aux lois et à l'esprit de l'Église, aux règles du diocèse et des ordres religieux, aux droits de l'État, des corporations reconnues et des personnages privilégiés; qu'ils n'empiètent pas sur le pouvoir législatif des autorités supérieures et ne soient pas le résultat d'une simple manie de réglementer.

Quant à la forme, les statuts sont en général publiés sous celle de mandement, d'ordonnance épiscopale, parfois dans les journaux ecclésiastiques ou du haut de la chaire.

Depuis que les erreurs modernes sur l'État et l'Église se sont répandues et ont été mises en pratique, les statuts diocésains, même relatifs à des matières purement ecclésiastiques, ont, dans beaucoup de pays, été soumis au *placet* préalable du gouvernement (2). D'une part on fait valoir sous ce rapport, malgré toutes les prétentions à la liberté qu'on proclame, le faux principe que l'Église n'a et ne doit pas avoir d'autonomie, et que l'État, dans sa toute-puissance, est appelé à exercer une tutelle légale même sur l'administration intérieure de l'Église; d'autre part on ne peut méconnaître, surtout dans les pays protestants, la tendance qu'ont les gouvernements temporels à absorber et à faire disparaître la constitution de l'Église. Il faut bien que, de temps à autre, c'est sa condition sur la terre, celle-ci cède en fait au pouvoir temporel, mais elle n'aura jamais le droit de renoncer en principe à un pouvoir que Dieu même lui a conféré.

(1) Bened. XIV, *de Synodo diœces.*, l. 1, c. 3, n. 5.
(2) Id., l. c., l. XIII, c. 3, n. 6.
(3) Sess. XXIV, *de Ref.*, c. 2.
(4) Bened., l. c., l. I, c. 6, n. 5.

(1) Bened., l. c., l. VI, c. 2, n. 1, 2.
(2) Kluber, *Droit public*, § 520.

On trouvera l'indication des recueils de statuts diocésains dans le *Droit Canon* de Permanéder, t. I, § 198.

SARTORIUS.

STATUTS ECCLÉSIASTIQUES, prescriptions fondées sur le droit canon et arrêtées par les membres d'une corporation religieuse (1), d'après lesquelles les affaires spirituelles et temporelles de cette corporation doivent être dirigées et réglées. Les statuts ont le caractère d'un contrat, parce qu'ils reposent sur l'assentiment libre des intéressés; cependant on ne peut pas les nommer des contrats, attendu que ceux-ci exigent l'unanimité des contractants. Ils se distinguent du droit coutumier en ce que celui-ci s'introduit non par une libre délibération, mais par un consentement tacite.

Toute corporation approuvée a, en vertu de son autonomie, le droit d'arrêter de pareils statuts dans la sphère qui lui est légalement réservée. Les bulles de circonscription les plus modernes font spécialement mention du droit qu'ont les chapitres de décréter, d'expliquer, d'interpréter, de corriger leurs statuts. Il faut, pour ériger des statuts valables, que tous les membres de la corporation siégeant dans la localité et ayant voix délibérative soient convoqués. Celui qui, devant être convoqué, ne l'a pas été, peut contester les résolutions prises en son absence (2). Les chapitres non clos excluaient ceux qui, quoique incorporés au chapitre, n'avaient pas le droit de voter encore, ou parce que le temps de leurs études n'était pas achevé, ou parce qu'ils n'avaient pas l'âge légal. D'après le concile de Trente (3) il faut, pour faire partie d'un chapitre, être dans les ordres majeurs.

(1) *Voy.* CORPORATION.
(2) C. 18, 36, X, 1, 6.
(3) *Sess.* 22, c. 4, *de Reform.*

En vertu des bulles de circonscription modernes le droit de promulguer des statuts appartient au chapitre tout entier, de sorte que l'entrée au chapitre donne le droit de siéger et de voter, et que par conséquent tous les chanoines prébendés siégent et votent. Dans certains cas on convoque aussi les absents, par exemple lors de la réception de nouveaux membres, de la collation de bénéfices, ou quand l'on délibère sur les droits d'un membre du chapitre (1). Il faut, pour que les résolutions soient valables, que les deux tiers des membres soient présents; la majorité des voix suffit en général (2), *nisi a paucioribus et inferioribus aliquid rationabiliter objectum fuerit et ostensum* (3). Ainsi un statut est valablement rendu lorsque la majorité des membres présents, *pars sanior* (4), a voté dans un sens et que la minorité n'a rien de fondé à objecter. En cas d'objection il faut soumettre la décision aux évêques, et, si l'on devait prendre une résolution nuisible aux droits légitimes d'un membre, l'unanimité des voix serait nécessaire (5): *Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari.*

Les statuts arrêtés doivent, d'après le droit commun, être soumis à l'approbation des supérieurs, quoique cette obligation ait été souvent négligée. Sans doute l'idée de corporation emporte par elle-même l'autonomie et le droit statutaire, de sorte que l'approbation des statuts semble être garantie par le droit même d'autonomie; mais il résulte du pouvoir de juridiction des évêques le droit et le devoir de connaître en tout temps l'organisation intérieure des corporations religieuses et de se rendre compte de la légalité ca-

(1) C. 33, in VI, 3, 4; c. 36, X, 1, 6.
(2) C. 1, X, 3, 11.
(3) Cf. c. 4, l. c.
(4) C. 1, X, 3, 11.
(5) 29, *de Reg. jur.*, in VI.

nonique et de l'opportunité de leurs statuts.

STAUDLIN (CHARLES-FRÉDÉRIC), professeur et docteur en théologie de Göttingue, naquit à Stuttgart le 25 juillet 1761 et fut élevé au collége protestant de Tubingue, où il devint maître en philosophie en 1781. Il voyagea, dans l'intérêt de son instruction, de 1786 à 1790, en Allemagne, en Suisse, en France, en Angleterre; il y reçut en 1790 l'invitation de prendre une chaire de théologie à l'université de Göttingue. En 1803 il fut nommé membre du consistoire. Il mourut à Göttingue le 5 juillet 1826.

Staudlin avait des connaissances très-variées; son activité était infatigable. Ses ouvrages sont nombreux; ils s'élèvent à 72. Nous indiquerons les plus importants: *Histoire et esprit du scepticisme*, surtout par rapport à la morale et à la religion, 2 vol., Leip., 1794; *Esquisse d'une théorie de la vertu et de la religion,* t. II, 1800; *Manuel de dogmatique et d'histoire des dogmes*, Götting., 1801; 2e éd., 1822; *Histoire de la morale de Jésus*, I-IV, 1799-1822; *Géographie et statistique de l'Église*, 2 vol., Gött., 1804; *la Morale philosophique et la morale biblique*, Gött., 1805; *Histoire de la morale philosophique, hébraïque et chrétienne,* Hanovre, 1806; *Hist. univers. de l'Égl. chrét.*, Han., 1806; 5e éd., 1833; *Hist. des sciences théologiques depuis la propagation de la littér. antique,* 2 vol., Gött., 1810 et 1811; *Nouveau Manuel de morale pour les théologiens, et introduction de l'histoire de la morale et des dogmes moraux*, Gött., 1815; 3e éd., 1825; *Histoire univers. de la Grande-Bretagne*, 2 vol., Gött., 1819; *Manuel d'encyclopédie, de méthodologie et d'histoire des sciences théolog.*, Han., 1821; *Histoire de la philosophie morale*, Hanovre, 1822; *Manuel de l'introduction pratique à l'étude des livres de l'Ancien Testament,* Gött., 1826; *Hist. du rationalisme et du supranaturalisme*, surtout par rapport au Christianisme, avec quelques lettres inédites de Kant, Gött., 1826; *Histoire et littérature de l'Église*, posthume; *Magasin de l'hist. de la religion, de la morale et de l'Église,* 4 vol., Han., 1801-1806; une foule d'articles dans la *Bibliothèque de la littérature théolog. moderne,* de Göttingue, dans les *Archives de l'histoire de l'Église anc. et mod.*, dans les *Archives de l'histoire de l'Égl.*, qu'il publia avec Tzschirner et Vater, de 1823 à 1826.

Cf. *Lexique portatif de l'hist. de la Religion et de l'Église chrétienne,* de Fuhrmann, Halle, 1829, p. 727; Hemsen, *Autobiographie de Staudlin*, Götting., 1826, et l'art. ÉGLISE (*hist. de l'*).

HAAS.

STAUDENMAIER (FRANÇOIS-ANTOINE) naquit le 11 septembre 1800 à Donzdorf, bourg du cercle wurtembergeois de Geisslingen, non loin du château originaire des Hohenstaufen. Son père était un ouvrier. François-Antoine fréquenta l'école de son lieu natal, et à la fin de ses études élémentaires fut destiné à l'état de son père, qui le prit avec lui en apprentissage. Mais ce travail manuel répugnait à l'enfant, qui supplia ses parents de le laisser continuer ses études. Il finit par en obtenir la permission, et, au mois d'octobre 1815, l'ardent écolier entra à l'école latine de Gmünd, qu'il fréquenta assidûment pendant trois ans, montrant un grand désir de savoir et un goût infatigable pour la lecture. De 1818 à 1822 il suivit les cours du gymnase supérieur d'Elwangen. Il se préparait habituellement aux leçons avec quelques camarades, et employait ses heures de récréation à la lecture des ouvrages les plus divers, des classiques

allemands, et surtout de Lessing et de Winckelmann. Il apprit en même temps à connaître les ouvrages philosophiques de François Baader et de Heeren. Staudenmaier gagna l'estime de ses professeurs par son application et son activité, et il eut surtout à se louer de la bienveillance du recteur du gymnase, Wesler, dont les conseils eurent beaucoup d'influence sur les lectures du jeune étudiant, et en eurent une durable sur le goût, l'imagination, l'érudition exacte et l'amour de l'art dont Staudenmaier devait donner tant de preuves.

Les progrès de Staudenmaier, les espérances qu'il donnait, furent appréciés par les patrons de son lieu natal, les comtes Auguste et Louis de Rechberg et Rothen-Lœwen, qui devinrent les bienfaiteurs du vaillant étudiant. Aussi dédia-t-il plus tard, comme expression de sa gratitude, son Encyclopédie aux deux premiers, son livre sur Jean Scot Érigène au second. Ses protecteurs furent bientôt ses amis, et, lorsqu'il parvint plus tard au professorat, il revint souvent passer ses vacances dans leur château de Donzdorf.

En 1822 Staudenmaier fut admis dans l'établissement de Tubingue appelé *Wilhelmstift*. Le cours régulier des études de philosophie et de théologie y était alors de cinq ans. Staudenmaier et quelques-uns de ses contemporains obtinrent de l'achever en quatre ans. En philosophie ce furent principalement les écrits de Jacobi qui l'intéressèrent; en histoire il étudia surtout Jean de Muller, et ce fut l'historien auquel il revint toujours de préférence. Il y avait alors de célèbres professeurs à la faculté de théologie de Tubingue, tels que Drey, Hirscher, Möhler, Herbst et Feilmoser; il s'attacha particulièrement à Möhler, dont l'ouvrage sur l'*Unité de l'Église* devint son livre favori. Möhler demeura son ami, et exerça, dit Staudenmaier lui-même, par sa parole et ses écrits, l'influence la plus décisive et la plus durable sur ses études et sa direction intellectuelle. Staudenmaier conserva toujours le plus pieux respect envers les maîtres de sa jeunesse et dédia à chacun d'eux un de ses ouvrages.

Durant l'année scolaire 1824-25 il concourut pour le prix proposé par l'université de Tubingue sur cette question : *Quid auctoritatis quidque juris fuerit principibus Christianis circa episcoporum electionem, a Constantino Magno ad hodierna usque tempora*. Son Mémoire obtint la récompense proposée.

En 1826, après une sérieuse préparation et des études préliminaires aussi solides que variées, Staudenmaier entra au grand séminaire de Rottenbourg; il y employa le peu de loisir qu'il eut à la composition d'une dissertation sur les dons de l'Esprit, qu'avait provoquée la vue de l'inscription des paroles de Notre-Seigneur (1) placée sur la porte d'entrée du séminaire. Cette dissertation parut dans la Revue trimestrielle de Tubingue (2).

Le 15 septembre 1827 il fut ordonné prêtre et entra dans le ministère en qualité de prêtre auxiliaire des villes d'Ellwangen et de Heilbronn; mais au bout d'un an (21 octobre 1828) il fut appelé en qualité de répétiteur au *Wilhelmstift*. Ainsi s'ouvrit pour lui la carrière du professorat, à laquelle il se croyait appelé de Dieu. Il était chargé de répéter les cours de philosophie et d'histoire ecclésiastique. Son temps libre fut consacré à l'étude approfondie de la théologie et de la philosophie. Il remania et développa le Mémoire qui avait été couronné, et le fit paraître, en 1830, sous ce titre :

(1) *Jean*, 15, 16.
(2) Année 1828, cah. 3 et 14.

Histoire des élections épiscopales (1). Ce livre, accueilli avec une grande faveur, fonda sa réputation d'écrivain. Dès l'automne de 1830 il fut nommé professeur ordinaire de la faculté de théologie nouvellement créée à Giessen. Ses leçons portèrent successivement sur l'introduction à l'étude de la théologie, qu'il intitula plus tard Encyclopédie des sciences théologiques ; l'apologétique, qu'il appela plus tard Théorie de la Religion et de la Révélation; la dogmatique chrétienne, l'histoire des dogmes, l'histoire de la dogmatique et la symbolique. En même temps qu'il enseignait il déployait une grande activité littéraire et rédigeait une foule d'écrits (2).

Il fonda, en 1834, avec le concours de ses collègues Kuhn, Locherer et Luft, les *Annales de Théologie et de Philosophie chrétienne,* auxquelles il fournit un grand nombre de dissertations et d'articles critiques. Staudenmaier passa d'heureuses années à Giessen; il comptait un grand nombre d'amis parmi ses collègues, même en dehors de la faculté. Les souvenirs de ce séjour lui furent précieux jusqu'au terme de sa vie.

Au commencement du semestre d'hiver de 1837 il répondit à l'appel qui lui fut fait, en même temps qu'à son maître Hirscher, par l'université de Fribourg. La présence de ces deux savants, qui vinrent seconder les nobles efforts de Hug, le plus ancien professeur de cette école, renouvela la faculté de théologie de cette université, fort éprouvée depuis longtemps, et releva bientôt sa réputation et son autorité. Le principal objet de l'enseignement de Staudenmaier fut la dogmatique spéculative. Il se croyait appelé à exposer les parties de la théologie qui lui étaient confiées comme des *sciences* proprement dites, par conséquent à les présenter sous une forme absolument théorique. Il demandait également à ses auditeurs d'étudier la théologie comme une science dont toutes les parties se tiennent par un lien nécessaire, se subordonnent logiquement, et forment par leur union un organisme vivant, où rien ne peut être omis, rien ne peut être déplacé, où tout a son prix et sa valeur. On ne peut apprendre réellement aux autres, disait-il, que ce qu'on sait soi-même, non de mémoire, mais d'évidence. Il faut avoir vu pour faire voir, et être vivant soi-même pour vivifier les autres.

Son manuel sur l'encyclopédie des sciences théologiques fit événement dans la littérature catholique. Staudenmaier n'ignorait pas que ses auditeurs ne pouvaient pas toujours, dans la réalité et comme il semblait l'exiger, arriver à ses leçons avec une préparation suffisante. Aussi s'efforçait-il, dans les développements qu'il donnait à la série rigoureuse de ses propositions théoriques, de se rapprocher le plus possible de ses auditeurs, d'approprier ses explications au degré de leurs connaissances, afin d'être compris par tous.

Les élèves assidus et capables étaient, au bout de peu de temps, parfaitement en état de le suivre, malgré les lacunes qui pouvaient rester encore dans leurs idées. Ses leçons, comme ses écrits, avaient pour but d'exposer les vérités révélées dans toute leur universalité, comme des vérités absolues, ayant cette valeur non-seulement pour fonder la science religieuse, mais en général pour éclairer, illuminer, féconder l'intelligence dans toutes les parties auxquelles elle s'applique. C'est ainsi que l'apologétique se perpétuait dans la dogmatique, et qu'il fortifiait par sa méthode, dans l'amour de leur vo-

(1) Tubingue, chez Osiander.
(2) *Voir* plus bas la liste de ses ouvrages.

cation, dans leur attachement à la doctrine catholique, ses jeunes auditeurs, en leur apprenant à reconnaître la valeur des principes dogmatiques de l'Église en face de la science humaine. Quand la matière prêtait à ces digressions, le professeur charmait ses élèves par sa vaste érudition, l'universalité de ses connaissances, la profondeur et la richesse de ses aperçus, son dévouement à l'Église; il leur prouvait par le fait et par un exemple vivant que la théologie n'est pas seulement un système qui peut être traité rigoureusement, mais qu'elle est la plus haute des sciences, et qu'elle leur donne à toutes, par l'élément théologique qu'elles comportent nécessairement, leur haute dignité et leur véritable signification. Naturellement ces démonstrations devenaient aussi parfois critiques et polémiques; mais sa polémique n'était dirigée que contre les choses, jamais contre les personnes. Toutes ces qualités donnaient aux leçons de Staudenmaier un puissant attrait, quoique la diction du professeur fût monotone et sans éclat.

Les cours du professeur n'arrêtèrent jamais la plume de l'écrivain ; ses nombreux ouvrages sont tous écrits dans un esprit de paix et de conciliation. En 1839 il avait fondé avec ses collègues une savante revue de théologie.

Les travaux de Staudenmaier étaient généralement appréciés. L'archevêque de Fribourg, Mgr Hermann de Vicary, le nomma chanoine titulaire de sa cathédrale en septembre 1843. Déjà en 1840 le grand-duc Léopold l'avait nommé conseiller ecclésiastique. Il fut appelé, durant la session de 1851, à faire partie de la chambre des Députés de Bade; l'université de Prague le nomma un de ses membres honoraires; on lui fit de divers côtés d'honorables propositions.

Au milieu de ce développement vigoureux, au moment où Staudenmaier avait conçu de nouveaux et vastes plans, qu'il allait réaliser, cette belle intelligence fut tout à coup troublée, cette vie utile brisée! Depuis plusieurs années l'application qu'il avait apportée à ses travaux l'avait exposé à des congestions sanguines, à de douloureuses migraines. Sa santé étant d'ailleurs toujours robuste, il ne tint pas compte des avertissements et continua ses opiniâtres et incessantes études. A la fin de l'été 1852 les douleurs devinrent très-sérieuses; un court séjour sur le lac de Constance n'y apporta point de soulagement. La maladie se porta sur les yeux, et l'infatigable savant craignit de perdre la vue. Ce danger se dissipa, mais le mal principal subsista. Les douleurs de tête augmentèrent de plus en plus. Une inquiétude sans cause, des angoisses sans sujet ne lui laissaient plus de repos ni le jour ni la nuit. Des remèdes violents adoucirent les souffrances sans guérir le mal; un relâchement général, une *apathie* profonde, le dégoût de l'étude, une anxiété croissante, ajoutée à une timidité extrême et perpétuelle, constituèrent l'état habituel du malade. Ses facultés mentales cependant résistaient; sa mémoire était toujours fraîche et vivace; dans certains moments de répit il semblait qu'il allait reprendre ses forces et sa vigueur ancienne et il pouvait se livrer aux études les plus sérieuses. Mais sa volonté était complétement brisée. Au milieu de tous ces maux il conservait une inaltérable patience et une constante affabilité envers ceux qui venaient le voir.

Dès le commencement de sa maladie il avait dû cesser ses leçons; lorsque tout espoir de guérison fut perdu il demanda à être admis à la retraite et le fut en effet à la fin de l'été 1855. Cependant il continuait à remplir les fonctions de membre du chapitre et

du conseil de l'évêque; il faisait ses rapports, assistait régulièrement aux séances; il s'y rendit encore la veille de sa mort. Depuis le premier de l'an 1856 ses souffrances avaient visiblement augmenté, l'inquiétude redoublait de moment en moment. Le 19 janvier, en se promenant, il fut frappé soudainement d'une attaque d'apoplexie qui entraîna une chute grave et amena la mort. Ses obsèques solennelles eurent lieu en présence du vénérable archevêque, de ses collègues du chapitre et de l'université, du clergé, des étudiants, des habitants de tous les rangs, qui suivirent son cercueil avec une profonde et véritable tristesse. Il fut enterré à côté de son collègue, le célèbre docteur Hug.

Voici le catalogue chronologique des ouvrages de Staudenmaier.

I. *Histoire des élections épiscopales et des droits et de l'influence des princes chrétiens sur elles*, Tubingue, 1830 (1).

II. *Jean Scot Érigène et la science de son temps*, avec l'exposition générale des principales vérités de la philosophie et de la religion, et l'esquisse d'une histoire de la théologie spéculative, t. I, Francf., 1834. Le tome II devait contenir le système d'Érigène, mais il en exposa les principales parties dans sa Philosophie du Christianisme, pag. 535-628, et dans quelques dissertations séparées.

III. *Encyclopédie des sciences théologiques*, Mayence, 1832. C'est une œuvre toute nouvelle dans le domaine de la théologie.

IV. *Efficacité des dons de l'esprit dans l'homme et dans l'humanité*, Tub., 1835.

V. *Le génie du Christianisme*, manifesté dans les temps sacrés, dans les cérémonies et l'art religieux, t. II, Mayence, 1835; 2e édit., 1838; 3e édit., 1855.

VI. *Le génie de la révélation divine ou science des principes de l'histoire du Christianisme*, Giessen, 1837.

VII. *De la nature de l'Université* et de la liaison intime des sciences universitaires au point de vue de la théologie, Frib., 1839.

VIII. *Philosophie du Christianisme ou métaphysique de l'Écriture sainte*, en tant que doctrine des idées divines, et de leur développement dans la nature, l'esprit et l'histoire, Giessen, 1840. Cet ouvrage, dédié à Gunther, de Vienne, est, avec la *Dogmatique chrétienne*, le plus important des livres de l'auteur. Il fut accueilli avec une grande faveur et obtint un véritable succès (1). Le plan en est grandiose; il devait comprendre quatre parties principales. La première, qui est achevée, traite de l'idée en général, de l'origine, de la nature, du but de l'idée, de son rapport avec Dieu, et surtout avec le Logos divin : c'est la partie *ontologique* de l'ouvrage.

La deuxième devait comprendre la doctrine de l'idée manifestée dans la nature : c'était la partie *philosophique*.

La troisième devait renfermer la doctrine de l'idée se produisant dans l'esprit : c'était la partie *pneumatologique*.

La quatrième devait montrer comment l'idée se réalise par le fait dans l'humanité, sous l'action de la Providence : c'était la partie *historique*.

IX. *Série d'images*, à l'usage des Chrétiens, avec des explications et une préface de Staudenmaier, Carlsruhe, 1843-1844, 9 cahiers.

X. *Exposition et critique du système de Hégel*, au point de vue de

(1) *Voir* plus haut.

(1) Cf. *Feuilles hist.-pol.*, t. VII, p. 186-216. *Études et critiq.*, ann. 1842, p. 557.

la philosophie chrétienne, Mayence, 1844.

XI. *Dogmatique chrétienne*, Fribourg, chez Herder, t. I et II, 1844; t. III, 1848; t. IV, 1re p., 1852. Les dix dernières feuilles de cette partie furent achevées durant l'été de 1852. Ce furent les dernières pages écrites par l'auteur. Le professeur Drey, maître de Staudenmaier, salua cet ouvrage comme un événement grave dans l'histoire de la théologie catholique, important en lui-même par la science, le talent et l'érudition de l'auteur, important par l'esprit chrétien et le sentiment strictement catholique qui l'animent, et dans lequel la doctrine de la foi est systématiquement exposée et poussée aussi loin qu'il est permis à la science de le faire (1). Il n'est malheureusement pas terminé.

XII. *Nature de l'Église catholique*, Fribourg, 1845.

XIII. *De la paix religieuse, et de l'avenir* et de la mission religieuse et politique des temps modernes. Ce livre a trois parties; la première et la seconde portent ce titre particulier : *le Protestantisme dans sa nature et son développement*, Frib., 1846. La troisième est intitulée : *les Questions fondamentales du temps présent*, avec une histoire du développement des principes antichrétiens, au point de vue intellectuel, religieux, moral et social, depuis les temps du gnosticisme jusqu'à nos jours, Frib., 1851.

XIV. *Mission religieuse du temps présent*, Frib., 1849. L'auteur envoya cet écrit aux évêques réunis alors à Wurzbourg et fut parfaitement accueilli.

Outre les gazettes et les revues théologiques que nous avons nommées, qui parurent à Giessen et Fribourg avec la coopération de Staudenmaier, la Revue trimestrielle de Tubingue, le Catholique, la Gazette de Bonn, la Gazette de philosophie et de théologie spéculative de Fichté renferment de nombreux articles de Staudenmaier.

Tous ces écrits sur des sujets si divers ne sont pas des membres épars; ce sont les parties d'un grand système, fondé sur la révélation divine et la doctrine de l'Église, se rattachant à toutes les créations des grands théologiens catholiques. Malheureusement le maître fut rappelé avant que l'édifice projeté et magnifiquement commencé pût être complétement achevé.

Staudenmaier était un homme de science dans toute la force du terme. Son œuvre a fait époque.

König.

STAUPITZ (Jean de), d'une famille noble des environs de Meissen, provincial des Augustins dans la province de Meissen et de Thuringe, à dater de 1511, et vicaire général des Augustins pour toute l'Allemagne, depuis 1515, fut le supérieur, le directeur et le protecteur de Luther à Erfurt, plus tard à Wittenberg. Il lui procura une place de professeur à la faculté de théologie de l'université nouvellement créée dans cette ville, dont il fut le premier doyen, et contribua essentiellement à la direction que prit Luther, à en croire ce que dit Luther lui-même.

Staupitz considéra, durant les années 1517-1519, l'entreprise de Luther comme une chose excellente, qui n'était dirigée que contre des abus trop évidents. Il se fit l'avocat et le patron de Luther. C'est ainsi qu'il prit fait et cause pour lui chez le cardinal Cajétan, à Augsbourg, en 1518, et lui procura un cheval pour l'aider à s'enfuir.

Cependant Staupitz s'aperçut insensiblement que Luther n'était plus un instrument de la réforme *dans* l'Église, et il accepta l'invitation de l'archevê-

(1) Cf. *Revue trimestr. de Tub.*, 28e année, p. 319.

que-cardinal Matthieu Lang (1), qui l'engageait à se fixer à Salzbourg. Le cardinal le nomma prédicateur de la cathédrale, conseiller intime, obtint pour lui du Pape l'autorisation de quitter l'ordre des Augustins, et le fit élire abbé de Saint-Pierre, de Salzbourg, à la place de Simon, que sa mauvaise administration avait obligé de renoncer à sa dignité.

Staupitz avait changé de disposition à l'égard de Luther et de sa doctrine. Ainsi, en 1522, il écrivit à Luther que ceux-là seuls prônaient encore sa doctrine qui fréquentaient les maisons de prostitution, et que ses derniers écrits avaient excité dans le monde un immense et irréparable scandale. Cependant il n'était pas revenu sincèrement à la foi catholique : du moins ce qui jette un mauvais jour sur lui, c'est qu'il laissait lire aux jeunes moines de son abbaye les livres de Luther qu'il y avait apportés, et qui causèrent l'apostasie de plus d'un esprit novice et inexpérimenté.

Staupitz ne fut que deux ans et cinq mois à la tête de l'abbaye. Il mourut le 28 décembre 1524. Un de ses successeurs, l'abbé Martin († 1615), fit brûler les livres et les manuscrits de Luther, que Staupitz avait apportés à Saint-Pierre.

Outre les lettres de Staupitz on a de lui : un *Traité de l'amour de Dieu*, un *Opuscule sur l'imitation de la mort du Christ*, un *Livre de la foi chrétienne*, un opuscule *de Executione æternæ prædestinationis*, un traité *de Missa audienda in propria parochia*.

Cf. Döllinger, *Hist. de la Réforme*, I; Dacker, *Chronique du Salzbourg;* Hansitz, *German. S.*, II; Chronique (*Chron. novissim.*) du couvent des Bénédictins de Saint-Pierre, à Salzbourg; Kobolt, *Lexicon des Savants*, et l'article LUTHER.

SCHRÖDL.

(1) *Voy.* LANG.

STEDING (LES HABITANTS DE). Une tribu de Frisons qui résidait dans la contrée de Steding, vers le bas Wéser, résista par le fer et le feu, dans le sentiment de sa sauvage indépendance, à la domination des comtes d'Oldenbourg et à la juridiction spirituelle des archevêques de Brême, à peu près de 1187 à 1234. On ne sait s'ils associèrent dès l'origine des opinions hérétiques à leur résistance au pouvoir temporel et spirituel ; mais, ce dont on ne peut douter, c'est que, dans la suite des âges, au moins une portion des habitants de Steding adopta des doctrines manichéennes, des usages et des mœurs de la pire espèce.

Ce qu'on leur reprocha d'abord, c'était le mépris de l'excommunication qui frappait ceux qui refusaient de payer la dîme, le meurtre des moines et des prêtres, le dédain des autorités spirituelles et temporelles, les noms de Pape, d'empereur, d'archevêque, dont ils affublaient leurs animaux domestiques. Ils adoraient, disait-on, le diable comme leur seigneur et leur dieu; ils prétendaient qu'il avait été injustement chassé du ciel, qu'il serait rendu à son ancienne gloire. On ajoutait qu'ils étaient en commerce avec le diable, qui se révélait à eux sous différentes figures, sous celle d'un crapaud, d'un chat, d'une oie; qu'ils profanaient l'Eucharistie, et se livraient, après avoir éteint les lumières, aux désordres les plus infâmes, etc. (1). On n'en vint à bout qu'en 1234. Le Pape Grégoire IX avait provoqué une croisade contre eux ; quarante mille croisés s'étaient mis en campagne. Les sectaires ne purent résister à ce déploiement de forces. On en vint à une bataille décisive. Ils

(1) *Voy.* LUCIFÉRIENS.

se battirent comme des forcenés. Le clergé de l'armée croisée se tenait sur une colline, priant et chantant des litanies. Les hérétiques furent complétement défaits; six mille d'entre eux perdirent la vie. Le petit nombre des survivants se dispersa ou se rendit à Gérard, archevêque de Brême, qui avait sollicité la croisade auprès du Pape, et qui obtint, l'année suivante, du Saint-Siége, la levée de l'excommunication dont ils avaient été frappés.

Cf. Schröckh, *Histoire de l'Église*, t. XXIX; Fleury, ad ann. 1233; Raynald, *Annal. eccles.*, 1233; l'article CONRAD DE MARBOURG.

SCHRÖDL.

STEINAMANGER (ÉVÊCHÉ DE). *Voy.* GRAN.

STELLIONAT, *stellionatus*, *falsum*, *crimen falsi;* c'est une espèce de fraude ou de dol, *fraus*, qui s'applique aux monnaies, aux documents, aux poids et mesures et à la qualité des marchandises, à l'imitation et à l'usage illégitime des sceaux, des armes, des décorations. Au moyen âge c'étaient notamment les bulles pontificales qui étaient très-fréquemment falsifiées, à cause de leur importance politique, et de là les nombreuses formalités auxquelles étaient soumises la rédaction et l'expédition de ces bulles. Le Pape Innocent III, dans un bref adressé à l'Église de Milan, en date du 4 septembre 1198, indique jusqu'à neuf espèces de falsifications auxquelles sont exposés les documents du Saint-Siége (1).

Le faux, *crimen falsi,* appartenait alors aux délits du forum mixte, *delicta mixti fori*, c'est-à-dire aux crimes qui, violant à la fois l'ordre dans l'Église et l'État, étaient également atteints par la législation pénale de l'un et de l'autre pouvoir. Au commencement l'Église punissait les coupables sans avoir égard aux châtiments édictés par la loi civile; plus tard ce fut la prévention qui décida, c'est-à-dire que, quand l'État avait d'abord frappé le coupable, l'Église ne jugeait plus que dans le for de la conscience, tandis que le tribunal ecclésiastique prévenu par le bras séculier admettait également la peine civile.

Les lois de l'Église condamnent celui qui est coupable du crime de falsification des poids et mesures, ou de la qualité de la marchandise, à réparer le dommage et à une pénitence de dix à trente jours, accompagnée d'un jeûne sévère (1); les faux monnayeurs, ceux qui altèrent les monnaies et ceux qui se servent sciemment de fausse monnaie et la mettent en circulation, de l'excommunication *latæ sententiæ* (2); ceux qui promettent faussement de faire de l'or, leurs complices et entremetteurs, à l'infamie, au payement de la valeur réelle de la monnaie frappée et des sommes employées au crime, au profit des pauvres; si ce sont des ecclésiastiques, à la perte de leurs bénéfices et à une incapacité perpétuelle de remplir leurs fonctions (3).

Les contrefacteurs laïques des sceaux du prince étaient punis d'après les lois du code pénal; les ecclésiastiques, de la dégradation, de la marque et de l'exil (4). Enfin les falsificateurs des bulles et des brefs du Pape et ceux auxquels ces bulles ou brefs sont adressés, qui les défendent, les favorisent, les accueillent, qui cachent sciemment les documents authentiques, s'ils sont laïques, sont punis de l'excommunication, *ipso facto;* si ce sont des clercs, de la déposition, et, s'ils sont les auteurs mêmes de la falsifi-

(1) C. 5, X, *de Crim. falsi*, V, 20.

(1) C. 2, X, *de Em. et vend.*, III, 17.

(2) *Extrav. Joann.*, XXII, c. un., *de Crim. falsi*, tit. 10.

(3) *Extrav. comm.*, c. un., eod., V, 6.

(4) C. 3, X, eod., V, 20.

cation, de la dégradation, et ils sont remis au bras séculier (1). Le droit romain punissait le faux, d'après les circonstances, si les auteurs étaient libres, de la confiscation de tout leur bien et de la déportation; s'ils étaient esclaves, de la peine de mort (2). Les faux monnayeurs étaient décapités ou brûlés, leurs biens confisqués, et, s'ils étaient de simples particuliers, ils ne pouvaient en appeler (3).

Le code pénal de Charles-Quint condamnait les faussaires et falsificateurs de sceaux, noms, mesures, poids, ceux qui reculaient les bornes frontières, dans leur corps et leurs biens, et au feu s'ils avaient commis de grands dommages (4).

Aujourd'hui les délits de fraude, de dol, de falsification légère, sont réprimés par les lois de police; les crimes plus graves sont passibles des cours criminelles, et punis de la détention, des travaux forcés, de la déportation. L'Église se contente de peines purement spirituelles, imposées dans le tribunal secret de la pénitence.

PERMANÉDER.

STERCORANISTES. Paschase Radbert (5) blâme, dès le neuvième siècle, dans son livre *de Corpore et sanguine Domini*, les écrits apocryphes qui parlent de l'Eucharistie, en confondant le corps du Seigneur avec d'autres aliments qui sont rejetés du corps humain *per secessum*. Il avait probablement en vue une *Epistola apocrypha Clementis Romani ad Jacobum, fratrem Domini* (6). Cent ans plus tard un anonyme, probablement le célèbre Gerbert (le Pape Sylvestre II), parle plus nettement encore, dans son écrit *de Corpore et sanguine Domini* (1), des partisans de cette opinion, et combat « ceux qui, par une suggestion diabolique, ont avancé un blasphème inouï, en soutenant que le corps du Christ est rejeté avec les résidus des aliments, *secessui obnoxium fore*. Il désigne comme représentants de ces opinions stercoranistes l'évêque *Héribald*, d'Auxerre, et le célèbre archevêque *Rhaban Maur*, de Mayence (2), qui en auraient appelé à la parole du Christ (3) : « Ne voyez-vous pas que tout ce qui entre par la bouche tombe dans l'estomac et suit son cours naturel ? »

Le premier qui appliqua le mot stercoraniste fut, autant qu'on le sait, le cardinal Humbert, vers le milieu du onzième siècle, car il nomma le Grec Nicétas un perfide stercoraniste (4). Pfaff prétend qu'Alger, scolastique de Liége vers le milieu du douzième siècle, se servit le premier de l'expression stercoraniste (5). D'autres font remonter l'opinion stercoraniste jusqu'à l'Église primitive, notamment jusqu'à Origène, parce que celui-ci, dans son commentaire sur S. Matthieu (6), dit « que les aliments sanctifiés par la parole de Dieu et la prière, comme tout ce qui passe par la bouche, tombe, quant à leurs parties matérielles, dans l'abdomen et sont secrètement rejetés. » Mais le grand dogmatiste Tournély a parfaitement raison lorsqu'il soutient que cette accusation repose sur un malentendu, et qu'on a faussement

(1) C. 7, X, eod., V, 20.
(2) Fr. 1, § 13, *Dig.*, *de Leg. concil. de fals.*, XLVIII, 18.
(3) L. 22, *Cod. ad leg. Corn. de fals.*, IX, 22.
(4) CCC, art. 111-114.
(5) *Voy.* PASCHASE RADBERT.
(6) Dans Harduin, t. I, p. 50.

(1) Dans Pez, *Thesaur. anecd. noviss.*, t. I, p. I, p. 144.
(2) *Voy.* RHABAN MAUR.
(3) *Matth.*, 15, 15.
(4) *Contra Nicetam*, p. 319, in *Canisii Lect. antiq.*, t. III, p. I, ed. Basnage.
(5) C. Matth. Pfaff, *de Stercorianistis medii ævi, tam Latinis, tam Græcis*, Tub., 1750, in-4°.
(6) P. 253, ed. Huet, Rothom.

interprété les paroles, sans doute peu précises, de Rhaban et des autres prétendus stercoranistes : *Vana et prorsus ficta videtur illa hæresis.....* SPECIES *quippe panis et vini dicuntur* IPSUM CORPUS CHRISTI (c'est-à-dire les stercoranistes n'entendent que les espèces de l'Eucharistie, le PAIN et le VIN, lorsqu'ils parlent du CORPS *du Christ*)... *Unde quidquid mutationis et* CORRUPTIONIS *accidit ... in* IPSAS SPECIES *externas, non in* CORPUS *ipsum Christi naturale ac substantiale, immediate cadere dici debet.*

Un peu plus loin Tournély dit, par rapport à l'expression soi-disant stercoraniste de Rhaban Maur : *Rhabanus spectat duntaxat* SPECIES EXTERNAS *Eucharistiæ, non autem ipsum corpus Christi verum et naturale, quod sub illis continetur.*

Cf. Tournély, *Cursus theologicus*, t. III, p. 345, éd. Colon. Agripp., 1734, in-fol.

STETTIN. *Voyez* POMÉRANIE.

STICHOMÉTRIE. *Voy.* MANUSCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT.

STIGMATES. On entend par là des marques, des signes produits dans un corps vivant par une brûlure, une section, une opération quelconque.

Quand les stigmates sont produits par des moyens ordinaires on les nomme naturels, *stigmatisatio naturalis.* Nous avons peu de chose à remarquer à ce sujet. On considère l'usage des stigmates naturels comme légitime quand leur but est louable et ne viole aucun droit. On peut réputer cette opération innocente quand elle n'est pas douloureuse, ou qu'elle l'est fort peu, et qu'elle ne nuit à rien et à personne ; sinon cette innocuité cesse. Si les stigmates entraînent de véritables douleurs ils ne peuvent être admis qu'exceptionnellement et en cas de nécessité. S'il n'y a pas nécessité, si l'on peut obtenir le but qu'on a en vue par d'autres moyens, on ne doit y recourir ni sur les animaux, ni sur l'homme, même quand il serait judiciairement condamné à mort ; car tout être vivant a, en tant que créature de Dieu, le droit d'être préservé de grandes douleurs, droit qui ne peut être méconnu que dans des cas rares et par une absolue nécessité. En second lieu, quand tout d'abord le but de la stigmatisation semblerait légitime, il cesse de l'être par les conséquences fâcheuses que l'opération peut entraîner sous plusieurs rapports.

C'est à ce point de vue qu'il faut juger la *marque* comme peine légale infamante. Est-elle jointe à un emprisonnement perpétuel, par conséquent à une séparation définitive de tout rapport avec la société : elle est inutile et c'est par conséquent une cruauté que rien ne justifie. Celui qui est marqué doit-il revenir parmi les hommes : c'est rendre son retour difficile, ses relations périlleuses, dans beaucoup de cas impossibles ; il y a par conséquent une contradiction qui suffit pour juger cette peine. C'est donc un véritable progrès des codes modernes de l'avoir abolie.

Les stigmates diaboliques, *præternaturalis*, et miraculeux, *supranaturalis*, sont d'un plus grand intérêt aux yeux du théologien.

1. C'est, comme leur nom l'indique, le diable qui doit être l'auteur des stigmates de la première espèce, dits stigmate magique, *stigma magicum.* Cette stigmatisation jouait un rôle important dans les procès des sorcières. On admettait qu'en concluant un pacte avec le démon on recevait un signe qui ne pouvait plus être effacé, même par le diable. C'est pourquoi, dans les enquêtes contre les sorcières et les sorciers, c'était un point important de trouver ce signe, et malheur à celui chez qui on prétendait l'avoir

découvert ! On considérait l'infortuné, sans autre preuve, comme convaincu, ou du moins on ne se faisait aucun scrupule de le soumettre à la torture jusqu'à ce qu'il avouât ce qu'on lui demandait.

Ce qu'il y avait d'étrange dans cette affaire, c'est qu'on ne se rendait pas même compte de la nature de ce prétendu stigmate magique. On était assez d'accord pour reconnaître qu'il y avait un endroit dans le corps qui pouvait être percé sans ressentir de douleur ou sans répandre de sang; mais les opinions différaient autant que possible sur l'endroit où se trouvait cette prétendue marque. Les uns disaient l'avoir trouvée dans les yeux, les autres sur les parties naturelles, d'autres sur la poitrine, au dos, à la plante des pieds, sur le cuir chevelu, etc., etc.

Les opinions étaient également divergentes sur les formes sensibles de ce stigmate du diable. Tantôt il ressemblait à ce que la nature a de plus difforme, de plus horrible, à une araignée, à un crapaud, une salamandre, un lézard, ou du moins à la patte d'une de ces bêtes; tantôt il avait la figure d'un lièvre, d'un chat noir, d'un sabot de cheval; tantôt c'était une simple excroissance de chair sous forme de pois ou de lentille. Ces contradictions s'expliquaient à la rigueur par cela qu'on disait que le diable n'observait pas toujours la même méthode en marquant de son signe ceux qui se donnaient à lui. Mais la contradiction la plus irréductible ressortait de l'idée même sur laquelle on était d'accord. En effet, pour expliquer que le stigmate imprimé par le diable ne pouvait plus être effacé, on admettait que la partie du corps où il se trouvait était, dans toute la force du terme, morte et desséchée, tandis qu'on soutenait que le diable n'avait pas le pouvoir de ranimer ce qui était mort. On se mettait donc en contradiction avec la loi physiologique, parfaitement connue alors, d'après laquelle aucune partie morte ne peut subsister dans un organisme vivant. Il n'est par conséquent pas étonnant qu'il y eût, dès le temps des procès de sorcellerie, des gens qui rejetaient le stigmate en question quand ils pouvaient faire valoir cette opinion négative en face du fanatisme des juges. Il est impossible de trouver des objections plus solides et plus frappantes, à ce sujet, que celles du médecin romain, consulteur de la rote, *Paul Zachias*, dans ses *Quæstiones medico-legales* (1). Mais on ne sera plus étonné de voir que ces opinions raisonnables ne purent l'emporter quand on se rappellera que le principal motif des juristes pour prouver l'existence réelle du stigmate magique était que la pensée contraire était nuisible à l'intérêt public, parce qu'elle entravait ou rendait plus difficile la découverte et la punition des sorcières. On sait que des preuves de ce genre, appuyées par le pouvoir exécutif de l'État, ont toujours eu une immense valeur.

Pour nous le stigmate magique des sorcières n'a qu'un intérêt historique. Même en admettant que, à la suite de l'état maladif qui accompagne habituellement une obsession, l'atrophie ou l'anesthésie puisse atteindre et paralyser un endroit unique du corps, et le faire paraître comme mort et desséché, nous n'avons absolument aucun moyen de reconnaître avec certitude si un pareil phénomène dépend réellement d'une action démoniaque. Comme l'atrophie et l'anesthésie peuvent être la suite d'une maladie naturelle, il n'y a pas de critérium objectif pour distinguer si elles sont des effets naturels ou non, et, en outre, dans le doute, la présomption parle en faveur

(1) L. VII, tit. IV, 1re éd., Rome, 1620.

d'une cause naturelle, et par conséquent il faudrait trouver d'autres motifs pour établir le contraire. Dans un cas pareil les propres aveux du possédé ou de l'obsédé pourraient seuls servir de preuve. Mais, si l'on admet que le démon parle par la bouche du possédé, on ne peut croire ce que celui-ci dit; que si le patient semble parler de lui-même, rien n'en donne la certitude, et l'on ne sait pas jusqu'à quel point le diable peut avoir de l'influence sur ce qu'avance le malade. Nous devons donc conclure quant au prétendu stigmate magique, par ces paroles qui terminent la dissertation de Zachias : *Stigmatum (magicorum) detectio aut impossibilis, aut non tuta, aut non licita* (1).

2. Les *stigmates miraculeux* doivent leur naissance, comme tout ce qui est vraiment miraculeux, à une action immédiate de Dieu. En conservant cette dénomination nous remarquerons qu'elle n'est pas entièrement exacte, parce que, quant à un certain nombre de faits dont il va être question, il n'est pas décidé si réellement on peut ou non les compter parmi les miracles.

Le fait des stigmates miraculeux a un double but : il peut servir de châtiment, comme ce fut le cas de Caïn (2) ; il peut, en tant que don de la grâce, *gratiæ gratis datæ*, être un moyen d'édification. C'est le cas des stigmates reproduisant les plaies du Sauveur crucifié, et c'est celui dont on entend parler surtout quand il est question aujourd'hui de stigmates.

Il n'est pas question de ces stigmates dans l'Écriture ; car ce n'est pas dans ce sens qu'on peut interpréter les paroles de l'apôtre S. Paul (3) : « Je porte sur mon corps les stigmates de Jésus (1). » On peut plutôt considérer comme avéré que le premier stigmatisé qui ait paru dans l'Église est *S. François d'Assise* (2). Après lui ce miracle se reproduit relativement assez souvent sur des personnes des deux sexes, aux âges les plus divers, dans les situations les plus variées. Ce miracle se reproduit dans les temps modernes peut-être plus fréquemment que dans les siècles précédents, car il y a peu d'époques où il y ait eu autant de stigmatisées que de nos jours en Allemagne. Les plus connues d'entre ces dernières sont *Anne-Catherine Emmerich* (la religieuse d'Ulm) (3), *Marie de Mörll, Dominique Lazzari, Crescence Stinklutsch* (les trois extatiques du Tyrol), *Julienne Weiskircher*, d'Ulrichskirchen, près de Vienne. Mais il en existe, à la connaissance de l'auteur du présent article, plusieurs autres qui ont mieux réussi que les précédentes à soustraire leur état à la connaissance du public et à demeurer dans une sainte et salutaire obscurité.

La réalité des stigmates ne peut être niée que par une grossière ignorance, et il est merveilleux de voir toutes les peines que s'est données encore de nos jours l'historien protestant Hase pour révoquer en doute le fait des stigmates de S. François d'Assise (4). Admettons qu'il soit parvenu à établir que S. François n'a pas été stigmatisé (et il est certain aux yeux de quiconque a lu son livre qu'il n'a pas réussi) ; qu'en conclure ? Les mêmes faits inexpliqués

(1) L. c., l. VII, tit. IV, quæst. 5, n. 4.
(2) *Gen.*, 4, 15.
(3) *Gal.*, 5, 17.

(1) Cf. Windischmann, *Lettre aux Galates*, ad h. l.
(2) *Voy.* François d'Assise.
(3) Voir *la Douloureuse Passion de N.-S. Jésus-Christ*, de la sœur A.-C. Emmerich, traduite de l'allemand par M. l'abbé de Cazalès, vicaire général de Versailles, Introd.
(4) Voir *François d'Assise*, par Charles Hase, Leipzig, 1856, p. 143.

ou rejetés quant à S. François se reproduisent pour chaque nouveau stigmatisé, jusqu'à ceux de nos jours, devant lesquels il faudra ou bien fermer volontairement les yeux, ou bien ne pas croire ce que les yeux voient, ne pas admettre ce qu'on peut toucher de ses mains.

Les signes extérieurs des stigmatisés ne sont pas toujours les mêmes. Ce qu'il y a de commun, c'est que chez tous les stigmatisés on voit survenir aux mêmes parties du corps, sans aucune influence matérielle extérieure, les plaies saignantes que présenta le corps du Christ sur la croix, et que ces plaies, malgré le sang qui en découle plus ou moins et parfois très-abondamment, n'ont, abstraction faite de la forme, aucune ressemblance avec les plaies naturelles, vu qu'il ne s'y développe aucune inflammation, aucune suppuration, et qu'elles ne peuvent être guéries et fermées par des moyens naturels.

Mais il y a de grandes différences, parmi les stigmatisés, quant au nombre et à la forme particulière des plaies, qui paraissent simultanément ou successivement, qui sont permanentes ou périodiques, ainsi que sur la forme des visions qui les accompagnent, etc. (1).

L'impression que les stigmatisés produisent sur les spectateurs est celui de l'étonnement. Ainsi s'expliquent la crainte ridicule qu'ont certaines personnes de voir des stigmatisés, et la réponse stupide qu'on oppose à des faits incontestables et évidents en les niant et en disant qu'on ne veut précisément pas voir de miracle.

Toutefois l'Église n'a pas encore déclaré que tous les stigmates sont des miracles; elle ne les a reconnus tels que dans certains cas particuliers, dans la canonisation de tel ou tel saint. C'est ainsi qu'elle a institué une fête et un office spécial des stigmates de S. François d'Assise, le 17 septembre. Dans l'oraison de cette fête l'Église indique nettement le but de ce fait miraculeux lorsqu'elle dit : *Domine Jesu Christe, qui, frigescente mundo, ad inflammandum corda nostra tui amoris igne, in carne B. Francisci Passionis tuæ sacra stigmata renovasti*, etc., etc. L'Église entend parler non-seulement des stigmates de S. François, mais de tous ceux qui peuvent, comme les siens, être miraculeux, et elle nous fait comprendre l'apparition plus fréquente de ces faits de nos jours, parce qu'ils doivent réchauffer l'amour de Jésus crucifié dans les cœurs généralement refroidis. Et en effet l'expérience constate que les stigmatisés sont devenus des agents efficaces de salut pour bien des âmes, dont ils ont réveillé la foi presque endormie et la charité près de s'éteindre.

Quoique l'Église ait reconnu le caractère du miracle dans certains cas de stigmates, elle ne prétend pas déclarer par là que l'apparition des stigmates chez telle ou telle personne est par cela même un signe de sainteté. Il en est ici comme de ce que nous avons dit de l'extase (1). Les théologiens recommandent les plus grandes précautions dans le jugement de ces faits, parce que l'expérience prouve que la fraude et le mensonge peuvent se servir de cette forme comme de toute autre, ainsi que Görres en donne des exemples dans le troisième volume de sa *Mystique* (2).

On a opposé à la croyance de l'Église une opinion diamétralement contraire; on a prétendu ne voir dans tous les cas de ce genre que des stigmates naturels, des phénomènes purement physiolo-

(1) Voir la *Mystique* de Gœrres, II, p. 407.

(1) *Voy.* EXTASE.

(2) Cf. aussi Raynaudus, *de Triplici Stigmatismo*, sect. I, c. 14, dans le 13e volume de ses *Œuvres complètes*, p. 135.

giques. Nous renvoyons à ce sujet au livre intitulé : *les Extatiques du Tyrol* (1). C'est une opinion risible que celle de Tholuck et de Steffen, qui prétendent que les stigmates sont des suites naturelles de la suppression du flux menstruel. Et chez les hommes ? ce serait un bien autre miracle. Nous ne trouvons pas beaucoup plus raisonnable la pensée du docteur Debreyne, Trappiste, qui soutient que les extatiques, perdant conscience d'elles-mêmes, font naître leurs stigmates en se grattant jusqu'au sang aux endroits où parurent les plaies du Seigneur; car, abstraction faite de ce que la forme extérieure des plaies est, dans certains cas, absolument contraire à cette explication, elle est toujours contraire à l'expérience que S. Augustin formule en ces termes (2) : *Ungues sculpentium fervidus tumor, et tabes, et sanies horrida consequitur*, ce qui, on le sait, n'arrive pas dans les stigmates. Il semble de prime abord qu'on pourrait plutôt admettre l'action puissante de l'imagination pour expliquer ce phénomène. Les anciens ont déjà eu recours à ce thème ; on le trouve dans Pétrarque (3) et dans Pomponace (4), et on n'a fait que le reproduire dans les temps modernes avec diverses variations. Ceux qui ont exposé le plus solidement et le plus en détail cette opinion sont Mœhler (5) et Alfred Maury, dans la *Revue des Deux-Mondes* (6). Ce dernier manifeste son opinion dès le titre de son article : *des Hallucinations du mysticisme chrétien; la stigmatisation et les stigmatisés depuis S. François d'Assise*, etc. Ces deux auteurs s'accordent à ne voir dans les stigmates que le produit des impressions religieuses et des pratiques habituelles d'une imagination exaltée, et l'on peut admettre en effet avec eux que, sans l'exaltation de l'imagination, il n'y aurait jamais de stigmatisation. Mais d'où naît cette exaltation ? Ne provient-elle que de l'homme, qui se monte lui-même à ce degré ? Provient-elle d'une puissance supérieure qui attire et élève à elle les facultés humaines ? Toutes les analogies qu'on met en avant pour soutenir la première opinion sont insuffisantes quand on les examine de près. D'ailleurs jamais l'imagination n'a pu produire un effet matériel comme une plaie, à moins qu'elle n'ait employé à cette fin une force matérielle. C'est ce que les deux auteurs reconnaissent, et ils cherchent en effet à prouver que les stigmatisés ont recours à cette force matérielle. Les explications de Maury à cet égard sont évidemment faibles; il est obligé de recourir aux ongles de Debreyne, qui grattent jusqu'au sang. C'est là pour lui le mot de l'énigme. Mœhler cherche plus ingénieusement la solution dans les effets de l'électricité qui se développe toutes les fois qu'il y a des combinaisons chimiques, par conséquent ici par le changement qui s'opère dans le sang. Il trouve dans cette solution un agent physiquement assez fort et à la fois assez délicat pour obéir au désir de l'âme émue et aux ordres de l'imagination, pour percer et traverser la chair et la peau, aux places mêmes où le bien-aimé, objet de la contemplation, a été transpercé, et d'où est parti, semblable à l'éclair, le rayon douloureux et doux qui atteint le corps de l'extatique et y produit sympathiquement les stigmates (1). Mais

(1) *Les Extatiques du Tyrol, guide lumineux dans les ténèbres de la Mystique*, Ratisb., 1843.

(2) *Confess.*, III, 4.

(3) *Epp.*, l. VIII, n. 3, *ad Thomam de Garbo.*

(4) *De Incantatione*, c. 6.

(5) *Explications sérieuses sur l'extatique Julienne Weiskircher d'Ulrichskirchen-Schleinbach*, Vienne, 1851.

(6) 1854, t. VIII, p. 454.

(1) Voir *Revue des Deux-Mondes*, l. c., p. 457-463.

pourquoi l'électricité n'opère-t-elle pas de même ou d'une manière analogue dans d'autres passions aussi intenses et produisant également des changements dans la combinaison du sang? Si nous ne sommes pas en définitive autorisés à considérer la stigmatisation comme quelque chose de surnaturel, comme un miracle dans chaque cas particulier, il est certain que ces phénomènes sont loin d'avoir été expliqués, et qu'il est pour le moins convenable de suspendre son jugement toutes fois que l'Église n'a pas ordonné d'enquête et rendu de sentence.

ABERLÉ.

STIPULATION D'UNE PEINE CONVENTIONNELLE, *stipulatio pœnæ*, prestation librement convenue, à laquelle s'obligent des parties contractantes, en vue de l'accomplissement exact d'un contrat principal (1), et qui est telle que, si l'une des parties s'écarte du contrat ou ne l'exécute pas en temps opportun, l'autre partie a le choix de tenir ou à l'exécution du contrat ou à l'acquittement de la peine convenue (2).

Comme, d'après le droit romain, ce n'était pas tout pacte quelconque, mais seulement un contrat proprement dit (*contractus*), ou un pacte (*pactum*) légalement assimilé à un contrat, qui pouvait fonder une obligation civile, et par là même une action judiciaire, une peine conventionnelle stipulée accessoirement ne pouvait être attachée qu'à un contrat principal donnant droit à une action, tandis que, d'après le droit canon, tout contrat légitime et valable en lui-même impliquait une obligation et une action judiciaire (3), et pouvait être, en général, fortifié par

(1) § 7, *Instit.*, *de Verb. obligat.* (III, 16); l. XII, *Cod.*, *de Contr. et comm. stip.* (VIII, 38).

(2) L. XIV, *Cod. de Pact.* (II, 3).

(3) C. 1, 3, X, *de Pactis* (I, 35).

une peine accessoirement convenue en cas de non-exécution.

On demande d'après cela si une stipulation de ce genre, pour renforcer une *promesse de mariage*, est valable, dans le cas où l'une des parties renoncerait sans motif à la promesse commune. Les docteurs sont d'avis contraires. Des pandectistes et des canonistes considérés, tels que Wangenhein, Hellfeld, Stregk, Gluck, Thibaut, Engel, Schmalzgrubert, Reiffenstuel, Böhmer, Riegger, Wiese, Schenkl, Frey, etc., répondent affirmativement; d'autres, comme Tancrède, d'Avezan, Cujas, Gonzalès de Fellez, Lancelotti, Sanchey, Gilbert, Leyser, Bérardi, Brunemann, Wening-Ingenheim, Ulhlein, Guyet, Brendel, Walter, Richter, répondent négativement.

Au point de vue du droit romain la stipulation d'une peine conventionnelle de ce genre n'a de valeur sous aucun rapport, *quia inhonestum visum est vinculo pœnæ matrimonia obstringi, sive futura, sive jam contracta* (1); de là : *Si cautio pœnam stipulationis continens fuerit interposita, ex utraque parte nullas vires habebit, cum in contrahendis nuptiis libera potestas esse debeat* (2).

Il est vrai qu'une loi ultérieure de l'empereur Léon le Sage déclara que la *stipulatio pœnæ* était admissible dans les promesses de mariage (3); mais on sait que les novelles de Léon V n'ont jamais été reçues en Allemagne. Le droit canon s'est prononcé comme le droit romain, et par le même motif, contre la peine conventionnelle dans le cas d'une promesse de mariage. *Cum itaque*, est-il dit, *libera matrimonia esse debeant, et ideo* TALIS *stipulatio propter pœnæ impositionem sit me-*

(1) Fr. 134, *Dig.*, *de Verb. oblig.* (XLV, 1).

(2) L. V, *Cod. de Spons.* (V, 1).

(3) Nov. XVIII.

rito improbanda, mandamus ut N. ab extorsione prædictæ pœnæ desistat (1). La *ratio legis* donnée prouve que la peine conventionnelle n'est pas rejetée dans ce texte à cause de la nullité des fiançailles de futurs encore mineurs. C'est en vertu du principe de la liberté du mariage que la loi prononce la nullité de la peine conventionnelle en général (non par *hæc*, mais par *talis*, c'est-à-dire de toute espèce de *stipulatio pœnæ* de ce genre). C'est ainsi que la somme de ces décrétales a résumé le sens du législateur : *In matrimoniis et sponsalibus decet libertas, unde in eis promissio pœnæ non obligat*.

Par conséquent, d'après le droit commun, la question de l'admissibilité de la peine conventionnelle, dans les fiançailles, doit être résolue négativement. Les législations modernes s'en tiennent généralement aux principes du droit romain et du droit canon. L'Autriche, la Saxe, Bade ont d'ailleurs enlevé aux promesses de mariage tout effet légal, tout droit d'intenter une action en vue de la conclusion du mariage, et n'admettent que le droit à une indemnité (2), de même que, d'après le droit romain, l'*actio ex sponsis* ne porte que sur la restitution de la dot, des présents des fiancés, et d'autres dommages et intérêts, mais exclut toute contrainte relative à l'accomplissement du mariage (3). La plupart des autres États de l'Allemagne suivent le droit canon (4), et entendent que la partie qui refuse de tenir sa promesse sans motif suffisant soit tenue de réaliser le mariage, sans cependant qu'ils exercent de contrainte sur sa liberté. La Prusse et la Bavière seules déclarent formellement que l'on peut admettre la peine conventionnelle comme moyen de fortifier une promesse de mariage (1), et croient, après avoir admis en général l'action des fiançailles, pour être conséquentes, devoir favoriser aussi le contrat accessoire attaché au contrat principal. Mais il y a une différence essentielle entre une action en dédommagement qui est liquidé par le juge après une juste appréciation du dommage souffert, et une peine conventionnelle dépendant uniquement de la volonté des parties contractantes, vu que, dans ce dernier cas, on peut facilement stipuler une peine si énorme qu'elle implique réellement une contrainte et entrave à un haut degré la liberté. On a cherché dans la pratique à obvier à cet inconvénient, en reconnaissant au juge le pouvoir de modérer des peines qui seraient exagérées; mais ce n'est là qu'un palliatif insuffisant, par lequel d'ailleurs la peine conventionnelle cesse d'être une stipulation arrêtée par la volonté des parties sans l'intervention de la justice. La loi française ne s'est pas occupée des promesses de mariage et de leurs effets. Les questions qu'elles soulèvent sont donc restées controversées dans la doctrine.

Il est deux propositions qui ne soulèvent aucun doute : la première, c'est qu'une telle promesse ne saurait, contrairement aux principes de la liberté des personnes, donner action pour contraindre l'auteur de la promesse à réaliser le mariage lui-même; la seconde, que si, toutefois, la promesse et les engagements restés sans effet avaient causé un dommage appréciable, pécuniaire, ou même, suivant certains auteurs, purement moral, il pourrait y

(1) C. 29, X, *de Sponsal*. (IV, 1).

(2) Autriche, *Code civil*, § 45. Saxe, loi du 28 janvier 1835, § 51. Bade, *Ordonn. sur le mariage*, du 13 juillet 1807.

(3) L. I, *Cod. de Spons*. (V, 1).

(4) C. 17, X, *de Spons*. (IV, 1); c. 10, eod. (IV, 1).

(1) *Code général de Prusse*, part. II, titre I, § 113. *Code général de Bavière*, part. I, c. 6, § 11, n. 10.

avoir lieu à en ordonner la réparation, aux termes du droit commun.

Quant à la question intermédiaire, consistant à savoir si la clause pénale stipulée par les parties, en prévision du cas de rupture, devrait recevoir son effet et être appliquée purement et simplement par le juge d'après le chiffre fixé par la convention, elle a été discutée par les auteurs modernes comme par les anciens; mais on peut affirmer que la doctrine de la nullité de la peine conventionnelle en pareille matière, fondée sur les graves considérations qui précèdent, a généralement prévalu. (On peut consulter sur ce point notamment Demolombe, *Traité du Mariage*, n°s 28 et suiv., qui traite la question avec de grands développements et cite les autorités pour et contre. — Dalloz, v° *Mariage,* n°s 79 et suiv. ..., etc. ...)

PERMANÉDER.

STOÏCISME. La direction morale que Socrate donna à la philosophie grecque fut continuée et complétée surtout par l'école stoïque, dont le caractère diffère des autres écoles qui se partagèrent l'héritage du grand Athénien précisément par le soin particulier qu'elle prit de développer scientifiquement la morale et de la mettre en pratique. Quoique les stoïciens adoptassent la division ordinaire de la philosophie en logique, physique et éthique, on ne peut méconnaître que l'éthique était pour eux la partie principale et maîtresse, et, alors même que la morale stoïcienne suppose comme condition scientifique une physique particulière, on ne peut pas en conclure que l'éthique stoïcienne n'est que la conséquence de la cosmogonie du Portique.

Le fait est que les stoïciens empruntèrent ailleurs, et surtout à Héraclite, les principes physiques qui pouvaient le mieux s'adapter à leur théorie morale. Les stoïciens n'ont de mérite et de valeur propre que dans le domaine de la morale; quant au reste, quant à la logique et à la physique, leurs travaux furent incontestablement surpassés par ceux des Académiciens et des Épicuriens (1).

La morale stoïque est un fait intéressant dans l'histoire, aussi bien quand on la considère comme système scientifique que quand on envisage son influence sur la vie publique. C'est sous ce dernier rapport, on le sait, qu'elle joua surtout un rôle important au milieu de la corruption profonde à laquelle aboutit l'antiquité gréco-romaine; elle fut l'unique point d'arrêt auquel purent s'attacher les natures les plus élevées pour se tenir au-dessus de l'abaissement universel. Aussi les Pères de l'Église, tels que S. Justin, Clément d'Alexandrie, S. Augustin, S. Jérôme lui accordent-ils de grands éloges et font-ils ressortir l'accord de ses principes avec les dogmes chrétiens : *Stoici nostro dogmati in plerisque concordant* (2).

Toutefois cette admiration ne se rapporte qu'au stoïcisme postérieur, tel qu'il résulta de l'influence de l'empire romain. En effet, le système stoïque ayant popularisé la morale, en ayant fait l'application à la vie et une sorte de catéchisme pratique, naturellement les angles et les aspérités du système, qui, dans sa forme primitive, blessaient la conscience ou les faits de l'expérience, devaient s'émousser et disparaître, tandis que les propositions secondaires, qui trouvaient leur sanction dans tout cœur non dépravé, furent mises en lumière et portées au premier plan.

En outre, les Romains, sous l'influence desquels eut lieu cette vulgarisation de la morale stoïque, dans leur direction éminemment pratique, avaient

(1) *Voy.* ACADÉMICIENS, ÉPICURIENS.
(2) Hieron., *in Isaiam*, X.

peu de goût et de sens pour ce qui était strictement systématique, et c'est pourquoi les stoïciens des temps postérieurs ne dédaignèrent pas d'emprunter à d'autres théories des propositions qu'ils incorporaient, tant bien que mal, dans leur propre enseignement. Aussi est-il vraisemblable qu'ils exploitèrent la doctrine chrétienne dès qu'elle commença à se répandre, et on trouve chez les stoïciens des traces incontestables de ces emprunts. Quand même la correspondance entre l'apôtre S. Paul et le stoïcien Sénèque serait imaginaire, on lit dans les écrits de ce dernier des propositions qui ne sont pas, il est vrai, en contradiction avec le système stoïque, mais qui ne sont certainement pas nées de ses principes. Qu'on examine par exemple ce texte de Sénèque (1) : *Si deos imitaris, da et ingratis beneficia ; nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria ;* il sera difficile de ne pas reconnaître dans sa forme particulière une origine chrétienne. Il en est de même d'Épictète (2), de Marc-Aurèle (3), malgré le mépris avec lequel ce dernier parle du Christianisme.

D'autres stoïciens peuvent être allés plus loin encore dans l'assimilation qu'ils ont faite des éléments de la doctrine chrétienne avec leur enseignement oral ou leurs écrits, perdus pour nous, et il a pu en résulter une sorte de parenté apparente entre les principes de la morale stoïcienne et les dogmes du Christianisme. Mais ce n'est là en tous cas qu'une apparence, qui a sa cause, d'après ce que nous avons dit, surtout dans les procédés peu scientifiques des derniers stoïciens, le système de la morale stoïcienne proprement dite étant en opposition directe avec le Christianisme, comme il ressort de l'exposition de cette doctrine, à laquelle nous allons passer.

(1) *De Benef.*, IV, 26.
(2) *Voy.* ÉPICTÈTE.
(3) *Voy.* MARC-AURÈLE.

L'hypothèse métaphysique sur laquelle repose le système de la morale stoïcienne est un panthéisme matérialiste (1). L'être divin ou absolu est le feu, qui se développe pour former le monde, et les existences de ce monde ne sont que des manifestations diversement modifiées de l'Être primordial et unique. Si, malgré cela, les stoïciens conservèrent les idées religieuses de l'antiquité gréco-romaine et la doctrine de la liberté morale, et cela non-seulement en s'y accommodant extérieurement, mais dans des intentions tout à fait sérieuses, c'est une preuve que leur morale n'était pas une conséquence logique de leur théorie, plus physique que métaphysique, et qu'elle se forma en dehors de cette théorie et indépendamment d'elle. En conservant ces idées généralement admises, elle agit, non dans un intérêt scientifique, mais dans un intérêt pratique ; elle voulut empêcher qu'on enlevât au peuple, avec la foi aux dieux, tout moyen de le détourner du mal, et qu'on ôtât son fondement à la morale en niant la liberté.

Quoique les stoïciens considérassent l'Être absolu matériellement comme le feu, ils voyaient en même temps en lui la *raison*, Λόγος, Νοῦς, ou la *fatalité* et la *providence* (Εἱμαρμένη καὶ Πρόνοια), en un mot un être spirituel, et ils étaient par conséquent obligés de considérer le monde comme une manifestation spontanée de la raison absolue, et les lois du monde comme les règles mêmes de l'exercice de la raison. De là il résultait nécessairement que l'être individuel, comme tel, n'avait pas pour eux de signification ou de valeur en soi, qu'il n'était qu'un moment du tout, une parcelle de l'ensemble, et qu'il

(1) *Voy.* PANTHÉISME.

n'existait que dans une subordination absolue sous l'empire de l'être universel, qui seul est réel. De cette base se déduit déjà le principe suprême de la morale des stoïciens. Cependant on ne peut méconnaître qu'en la formulant les stoïciens partirent aussi d'une base psychologique.

Cette base ils la trouvèrent dans l'instinct de conservation commun à tous les êtres, qui exige de chaque être qu'il tende vers ce qui est conforme à sa nature, et qui, constituant le critérium de l'activité d'un être, ne reconnaît de valeur qu'à ce qui est conforme à la nature de cet être. C'est sur cette double base métaphysique et psychologique que les stoïciens élevèrent leur principe moral suprême, qu'ils exprimaient sous diverses formules, tantôt par les mots ὁμολογουμένως ζῆν, tantôt par τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν, *naturæ convenienter vivere*, tantôt par ἀκολούθως ζῆν, ἀκολουθεῖν τῇ φύσει, *naturam sequi*. Le sens de cette formule est qu'il faut que la vie de chacun soit d'accord avec les lois universelles de ce monde et avec celles de la raison. Comme les stoïciens faisaient de cette conformité de la vie avec la nature le but suprême et unique des efforts de l'homme, atteindre ce but leur semblait le bien unique et suprême, ἀγαθὸν τέλειον. La vertu consiste à vivre de cette vie, et, comme cette vie est le bien suprême, la vertu est le souverain bonheur. La vertu s'acquiert par la science et par l'exercice raisonnable de la liberté; celui qui l'a acquise est le sage.

Telles sont les idées fondamentales de la morale stoïque, abstraction faite de ce qui constitue leur originalité. Cette originalité consiste moins dans les idées mêmes que dans la manière absolue et par conséquent exclusive dont ils les comprenaient, puisqu'ils se représentaient les oppositions qui en résultaient comme des oppositions absolues. Si la vertu est le bien suprême elle se suffit à elle-même, αὐταρκής, elle ne peut être augmentée ni diminuée. Si l'on veut être conséquent, elle ne peut pas se perdre, et en effet Cléanthe le soutenait, tandis que Chrysippe se passait la fantaisie toute humaine de le nier. En outre, si la vertu est le bien unique, elle seule a de la valeur, elle seule est désirable. Ce qui est en dehors d'elle est sans prix et n'est pas désirable.

Le mal est l'opposé absolu du bien; dans le mal est le souverain malheur comme la vertu est le bien suprême. Le mal n'est pas susceptible non plus de diminution et d'augmentation et il n'y a pas de degré dans le mal. Que ce mal soit réalisé à un moindre ou à un suprême degré, cela est indifférent, tout comme, pour celui qui se noie, il est indifférent qu'on lui plonge la tête un pouce ou plusieurs coudées sous la surface de l'eau. Ce qui n'est pas compris sous la notion du mal et du malheur, et ce qui n'est cependant ni la vertu ni le bonheur, les stoïciens l'appellent indifférent, ἀδιάφορον; tels sont le plaisir et l'ennui, la santé et la maladie, la richesse et la pauvreté, la vie et la mort, etc. Ces choses ne sont ni dignes d'envie comme la vertu, ni méprisables comme le mal. Cependant les stoïciens ne les considèrent pas comme égales entre elles, et ils prétendent que l'insensé seul, ayant à choisir, préférerait la pauvreté à la richesse, la maladie à la santé, etc. C'est pourquoi ils divisent les choses indifférentes en trois classes. Dans la première, qu'ils appellent la préférée, προηγμένα, ils placent les choses qui, considérées absolument, ne sont ni un bien ni un mal et ont cependant une certaine affinité avec la nature ou la destinée humaine. La seconde classe, celle des ἀποπροηγμένα, est formée par les choses qui, contrairement aux précédentes, n'ont pas d'affi-

nité avec la nature humaine et peuvent même nuire à ses hautes destinées. Dans la troisième, celle des ἀδιάφορα, dans le sens strict, sont les choses qui, par rapport à la nature humaine, par exemple la couleur, sont indifférentes, et en général ne rapportent aucun profit. Ces classes se subdivisent encore, suivant qu'on préfère ou rejette une chose en elle-même ou à cause d'une autre.

Ce que nous venons de dire, c'est ce que dans un style moderne on pourrait appeler la théorie stoïcienne du souverain bien. La doctrine des devoirs en dépend directement. A l'idée du bien suprême répond l'idée du devoir par excellence, κατόρθωμα, καθῆκον τέλειον, qui a son contraire absolu, comme le bien suprême, dans le mal, dans le péché, ἁμάρτημα παρὰ τὸ καθῆκον. De même qu'entre le bien suprême et le mal souverain se trouvent les choses indifférentes, entre le devoir suprême et le péché se trouve ce que les stoïciens nomment καθῆκον. Ce καθῆκον ils le désignent formellement comme une pratique moyenne, μέση πρᾶξις, et le définissent une action qui ne répond qu'objectivement à la raison. Par conséquent le καθῆκον est l'action dans laquelle l'objet ou la matière est conforme aux exigences de la raison, sans que l'élément subjectif y réponde. Cela peut arriver d'une double manière, soit que l'action émane d'un homme qui n'est pas sage, soit qu'elle se réalise seulement au dehors, tandis que la disposition intérieure n'y répond pas, par exemple quand quelqu'un accomplit une restitution, mais à regret ou dans de mauvaises intentions. D'après cela les stoïciens distinguent les devoirs parfaits et les devoirs imparfaits, καθήκοντα τέλεια καὶ μέσα, distinction qui produit de nombreuses perturbations, parce qu'ils comprennent aussi le κατόρθωμα dans la notion du καθῆκον τέλειον, et confondent deux sphères qui, d'après les principes de l'école, devraient être absolument séparées l'une de l'autre.

Une autre distinction est celle de ce qui est ἀεὶ καθήκοντα et οὐκ ἀεὶ καθήκοντα, ou καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως et περιστατικά, c'est-à-dire la distinction des devoirs qui le sont dans toutes les circonstances, par exemple le soin de la santé, et ceux qui ne le sont que dans certaines occasions, par exemple le besoin de se marier.

Quant au κατόρθωμα, il ne peut être accompli que par le sage; le καθήκοντα peut l'être par l'homme ordinaire. Ceci nous amène à la partie de la morale stoïque qui tient la place de la théorie des vertus dans le sens moderne.

Les stoïciens ne pouvaient donner une théorie des vertus proprement dite, puisque la vertu était pour eux le un absolu et immuable, et, quoiqu'ils aient distingué les vertus cardinales, la prudence, le courage, la justice, la tempérance, et admis d'autres distinctions de ce genre dans leur système, ils soutenaient l'unité absolue de la vertu non-seulement en théorie, mais en pratique. C'est pourquoi il leur manquait pour la théorie de la vertu la diversité de la matière, et ils étaient obligés de la remplacer par l'idéal de l'homme vertueux, et de traiter la question d'une manière descriptive au lieu de le faire d'une manière spéculative. Ils arrivaient à la diversité en comparant l'image une fois arrêtée de l'homme vertueux aux dispositions intérieures et aux situations extérieures dans lesquelles les hommes peuvent successivement se trouver. Comme les stoïciens croyaient que la vertu s'acquiert par la science, ἐπιστήμη, ils appelaient l'homme vertueux le sage, et ἐνάρετος, σπουδαῖος et σοφός étaient pour eux synonymes. Il est vrai que les stoïciens n'identifiaient pas la science et la vertu comme les Socratistes rigou-

reux; ils considéraient la vertu comme un produit de la volonté. Cependant ils les mettaient dans un rapport si intime que sans science il n'y avait pas de vertu. C'est pourquoi leur sage est libre avant tout de toute passion ou de toute affection; car les passions et les affections ne sont pas autre chose que de faux jugements. Ainsi, par exemple, l'inclination est un faux jugement sur la valeur d'un objet; la crainte, un faux jugement sur un mal futur, etc., etc. C'est pourquoi les passions sont, d'après leur essence et leur nature, contraires à la raison et doivent être absolument déracinées; celui-là seul est sage qui a anéanti en lui les passions jusque dans leur racine. Aussi les stoïciens disaient-ils de leur sage qu'il ne craint rien, n'espère rien, ne désire rien, qu'il est libre de toute douleur, de toute honte (τὸν σοφὸν καὶ κυβιστήσειν τρὶς ἐπὶ τούτῳ λαβόντα τάλαντον, dit Chrysippe) (1), de toute compassion, de toute commisération, etc. Si le sage est absolument supérieur aux passions il l'est aussi à tous les accidents qui peuvent survenir dans la vie d'un homme. Quand il est en possession de la vertu il est en possession du suprême bonheur; rien ne peut plus lui manquer, rien ne peut plus jamais troubler le repos de son âme. Il est libre dans les fers, il est roi au sein de la pauvreté, il est l'homme d'État accompli, le général, l'orateur, le prophète par excellence; il est citoyen du monde; il n'est limité ni par les bornes géographiques, ni par les lois sociales; tout lui appartient, les femmes comme le reste; il est l'égal des dieux en perfection et en bonheur: *Sapiens a diis tantum tempore differt.*

On voit que ce sage idéal est par là même l'être absolu et unique. Comme le bien se réalise absolument en lui, il ne peut rien faire qui ne soit bien. C'est pourquoi tout lui est permis, même les vices les plus infâmes, les crimes les plus odieux, *facinora Œdipodea et Thyestea;* la pédérastie, l'anthropophagie sont bonnes quand il les pratique. Le sage peut notamment se priver de la vie, et il y est même obligé lorsque la mort lui semble avoir plus de prix que l'existence, car le sage est le maître absolu de sa vie. C'est ainsi que le rigorisme abstrait de la morale stoïque se résout dans son contraire et devient un complet anomisme. Au sage est opposé le fou, le méchant, μωρός ou φαῦλος, *stultus, malus.* A cette catégorie appartiennent tous les hommes qui ne sont pas sages, celui qui est vicieux comme celui qui, d'après les idées vulgaires, a fait le plus de progrès dans la vertu; car un progrès dans la vertu, en ce sens que ce progrès serait déjà une vertu, c'est ce que les stoïciens n'admettent pas. Ils soutiennent de toute leur énergie qu'il n'y a pas de différence entre le προκόπτων et l'homme vicieux au point de vue moral.

Mais, comme les stoïciens étaient obligés d'avouer que l'idéal de leur sage ne se réalise nulle part (ἀνεύρετον εἶναι τὸν κατ' αὐτοὺς σοφόν), il s'ensuivait que les hommes leur apparaissaient comme une simple agglomération de fous, et que la vertu leur semblait une chose irréalisable.

Tel est le résultat auquel parvint, dans son développement rigoureux, la morale stoïque, résultat qui rendait toute morale impossible ou inutile. Nous avons déjà remarqué plus haut que les stoïciens postérieurs surtout évitaient de tirer les dernières conséquences de leur système, et, que s'ils ne les reniaient pas, du moins ne les mettaient pas sur le premier plan. Ils suivaient moins le système lui-même que les idées morales universelles qui en étaient la base

(1) Dans Plut., *Stoic. rep.*, 30.

et dont elle n'était qu'une expression imparfaite ou plutôt malheureuse. C'est pourquoi l'école stoïque put continuer à exister, comme l'école la plus influente, sans être ruinée par ses propres contradictions. Ce qui caractérisa les stoïciens, ce furent un certain mépris des hommes et du monde, la rudesse et la dureté dans le jugement des événements, en un mot une certaine morosité sénile. A tout cela s'ajoutaient un orgueil repoussant, un pathos de vertus montées sur des échasses (*virtute me involvo mea*) (1), et une rhétorique verbeuse, sentencieuse et hautaine.

Mais, d'un autre côté, l'école stoïque eut beaucoup de bon, surtout si on la compare à la décadence générale des mœurs du paganisme. Par cela seul qu'elle plaçait le souverain bien dans la vertu, elle apportait un salutaire contre-poids au désespoir qui, ayant vu s'anéantir tous les éléments nobles et moraux qui existaient encore dans le paganisme, religion, amour de la liberté et patriotisme, ne trouvait plus de prix et de valeur qu'aux jouissances matérielles.

La condition fondamentale de la morale stoïque, savoir que l'individu doit se subordonner à l'universel, poussa les stoïciens à poser comme exigence morale que l'individu devait s'intéresser au bien général de l'État et qu'il ne lui était pas permis de s'isoler. Sans doute on rencontre aussi parmi les stoïciens des maximes opposées, comme par exemple que le sage doit sortir du monde, qu'il ne doit pas se soumettre aux lois de l'État et aux mœurs de la société; mais ces maximes, quoiqu'elles fussent des conséquences rigoureuses du système stoïque, étaient plutôt considérées comme des paradoxes sur lesquels l'école pouvait disputer que comme des règles de vie pratique.

(1) Horace.

Le principe de la liberté, auquel la morale stoïcienne attachait tant d'importance, a également acquis une grande valeur historique. Si le droit romain a développé jusque dans ses dernières conséquences le principe de la personnalité libre, ce développement, qui correspond à l'ère des empereurs, est dû en partie, on ne peut le méconnaître, à l'influence du stoïcisme.

Nous avons déjà dit un mot du rapport de la morale stoïcienne et de la morale chrétienne. On ne put triompher de l'antagonisme intime qui existait entre les deux, malgré l'adoption de certaines formules chrétiennes de la part des stoïciens, malgré certaines exigences morales qu'on retrouve dans les deux camps, et on peut voir tout au plus dans le stoïcisme une préparation à la vérité chrétienne. Il devint ce moyen préparatoire de deux manières : d'abord parce que la connaissance bien constatée de l'impossibilité où est l'homme d'atteindre l'idéal moral menait facilement à reconnaître la culpabilité universelle du genre humain, qui est un des principaux principes de la religion chrétienne; ensuite parce que le stoïcisme, tout en contredisant ses idées cosmogoniques, attribuait une grande valeur au sentiment religieux, réveillait ce sentiment et conduisait involontairement les hommes à en chercher la satisfaction là où elle pouvait réellement se trouver.

Cf., outre les anciens, *Lipsii Manuductio ad stoicam philosophiam*, Antv., 1604; *Scioppii Elementa stoicæ philosophiæ moralis*, Mogunt., 1606; Gress, *de Stoicorum supremo ethices principio*, Wirceb., 1797; Rumding, *Principes de la morale stoïque exposés dans leur ensemble*, Rottweil, 1846; les travaux sur l'histoire de la philosophie, surtout Ritter, Zeller; sur l'histoire de la morale, Staudlin, Cousin; Bautain, *la Morale de l'É-*

vangile comparée à la morale des philosophes, Strasbourg, Février-Dériveaux, et l'article PHILOSOPHIE MORALE.

ABERLÉ.

STOLBERG (FRÉDÉRIC-LÉOPOLD, comte de), d'une ancienne famille noble d'Allemagne, qui fleurit, dit-on, avant la conquête de la Saxe par Charlemagne, naquit le 7 novembre 1750 dans la petite ville de Bramstedt, appartenant au Holstein, où son père, Chrétien Gonthier, comte de Stolberg-Stolberg, possédait un fief et commandait la force militaire.

Le comte de Stolberg ayant été nommé grand-maître de la maison de la reine Sophie-Madeleine, le jeune Léopold passa ses premières années dans sa famille, en Danemark. En 1770 il alla avec son frère Chrétien fréquenter l'université de Halle, deux ans plus tard celle de Göttingue, où ils étudièrent tous deux la littérature et le droit. Là les deux étudiants se réunirent à une association littéraire bien connue en Allemagne et formée par Boje (1), Voss (2), Miller (3), Hölty (4), Bürger (5), Leisewitz (6) et d'autres jeunes hommes pleins d'enthousiasme pour la poésie de leur pays. Klopstock (1) et le célèbre prédicateur Cramer (2) étaient depuis longtemps les amis et les commensaux de la famille Stolberg.

Au printemps de 1775 ils entreprirent, avec leur ami le baron de Haugwitz, un voyage à travers le sud de l'Allemagne et la Suisse, en compagnie de Gōthe (3), alors aussi fort jeune. Outre les douces jouissances que leur procurèrent les spectacles d'une nature incomparable, ils firent de nombreuses et excellentes connaissances, telles que celles de Bodmer (4) et de Lavater (5). Gōthe, dans son livre intitulé *Vérité et Poésie*, a rendu un compte intéressant de ce voyage.

En 1777 Léopold, chambellan du roi de Danemark, fut envoyé en qualité de ministre du prince-évêque de Lubeck à la cour de Danemark. En 1782 il se maria à Agnès de Witzleben, qu'il perdit dès 1788, et dont il avait obtenu un fils et deux filles. Deux ans plus tard il se remaria avec la comtesse Sophie de Redern, après avoir été nommé ministre de Danemark à Berlin en 1789. En 1791 il demanda à échanger ce poste contre celui de président du gouvernement, du consistoire et de la chambre de Cutin. Quoique fort assidûment occupé de poésie et de la traduction des poëtes grecs, il était loin de se laisser entraîner par le mouvement irréligieux de son temps. Il cherchait dès cette époque sa lumière dans la

(1) Né en 1744 à Meldorp, † en 1806, rédacteur du *Musée germanique*, critique judicieux.

(2) Né en 1751 près de Wæhren (Mecklembourg), auteur des traductions complètes en vers d'Homère, de Virgile, d'Horace, d'Hésiode, de l'*Argonautique* d'Orphée, de Théocrite, Bion et Moschus, de Tibulle, d'Aristophane, d'Aratus, etc., etc., d'un tiers des pièces de Shakspeare.

(3) Né à Ulm en 1750, † en 1814, poëte élégiaque et populaire, connu surtout par son roman de *Siegwart*.

(4) Né à Mariensée, près de Hanovre, en 1748, † en 1776, poëte élégiaque et populaire.

(5) Né en 1748 près de Halberstadt, † 1794, auteur de ballades célèbres, entre autres *Lénore, le Chasseur sauvage, la Fille du Pasteur*, etc.

(6) Né à Hanovre en 1752, † à Brunswick en 1806, auteur d'un drame en prose intitulé : *Jules de Tarente*, qui fit grande sensation et que Schiller prit pour modèle de ses *Brigands*.

(1) Né en 1724 à Quedlimbourg (Saxe), † en 1803, célèbre auteur de *la Messiade*, poëme en 20 chants.

(2) Né en 1723 à Josephstadt, en Saxe, † en 1788, professeur de théologie à l'université de Copenhague et de Kiel, orateur, historien et poëte lyrique. On admire sa traduction des Psaumes.

(3) Né à Francfort en 1749, † à Weimar en 1832.

(4) Né à Zurich en 1698, † en 1783, historien et poëte.

(5) Né à Zurich en 1741, † en 1801.

religion chrétienne. Il se montra d'abord, comme Klopstock, enthousiaste de la révolution française. Cependant il reconnut bientôt qu'elle dépassait son but et qu'elle ne produirait pas la régénération des peuples qu'elle avait promise, puisque la liberté qu'elle proclamait ne reposait ni sur la foi ni sur la vertu.

En juillet 1791 il partit pour l'Italie, et il rendit compte, en 1794, de son voyage dans un ouvrage en 4 volumes, qui se distingua, sous tous les rapports, des relations publiées jusqu'alors en Allemagne. Il goûta surtout son séjour à Rome, et affirma que, s'il devait passer sa vie loin de sa patrie, et s'il était condamné à vivre dans une grande cité, il n'y aurait pas de ville qu'il préférât à Rome.

Dans son voyage en Sicile, qu'il fit dans la société des barons Adolphe et Gaspard de Droste-Vischering, quoiqu'il fût encore fort étranger aux doctrines et aux institutions de l'Église catholique, il se prononça sur le clergé régulier et séculier de cette île avec une impartialité remarquable.

Après une absence de dix-huit mois il revint en Allemagne pour inaugurer ses nouvelles fonctions. La rédaction de son journal renouvela en lui les souvenirs et les jouissances de son voyage, tandis que les tristes et formidables événements du temps remuaient profondément son âme et la tournaient vers Dieu. Convaincu, par la lecture d'un sermon de Fénelon, de la nécessité d'une Église fondée et dirigée par Dieu, Stolberg eut à cette époque la visite de la princesse Galitzin (1), qu'il avait appris à connaître à Munster. Le commerce doux et spirituel de cette femme rare, qu'accompagnait le respectable Overberg (2), exerça une salutaire influence sur le cœur de Stolberg, dès longtemps enclin à la méditation et à la piété. Déjà, à l'encontre de l'incrédulité philosophique de son siècle, Stolberg se prononçait en toutes circonstances en faveur de la mystique et des exercices pratiques du Christianisme, comme conditions nécessaires pour acquérir une véritable science de la religion. Plus il soumettait les opinions de sa raison, l'orgueil de son intelligence à l'autorité de l'Église fondée par le Christ, dépositaire de la doctrine du salut, certaine de l'assistance du Seigneur jusqu'à la fin des siècles, plus les rayons de la lumière qui éclairaient sa raison devenaient nombreux et puissants, plus il sentait descendre dans son âme la paix qui dépasse tout sentiment, et plus il se sentait incliné vers le Catholicisme, qui lui parlait par la bouche de S. Augustin, de S. Bernard, de S. Chrysostome, de Ste Thérèse, de Thomas à Kempis, de Tauler, de Fénelon, de Sailer. Toutefois, dans son *Opuscule d'un Holsténois sur les nouveaux rituels ecclésiastiques*, qui parut au printemps de 1798, malgré le combat qui se livrait au dedans de lui, il se prononça encore résolûment, sur l'antagonisme du Catholicisme et du protestantisme, en faveur de la confession d'Augsbourg.

Le 8 décembre 1799 il prononça publiquement, dans l'église de Cutin, en sa qualité de président du consistoire, à l'occasion de l'installation d'un prédicateur, un discours dans lequel il dépeignait avec enthousiasme la mission d'un ministre du Dieu vivant.

Mais dès le jour de la Pentecôte de l'année suivante (1er juin 1800) il abjura le protestantisme et fit sa profession de foi catholique, en même temps que sa femme, dans la chapelle privée de la princesse Galitzin, entre les mains du vénérable Overberg. Tous ses enfants, sauf sa fille aînée, suivirent l'exemple

(1) *Voy.* Galitzin (princesse).
(2) *Voy.* Overberg.

de leurs parents. Le 22 août Stolberg, professant publiquement sa foi, renonça solennellement à toutes ses fonctions et alla avec tous les siens se fixer à Munster, «la capitale de l'unique province allemande dont les rangs éclairés de la société n'avaient jamais pactisé avec l'incrédulité.»

Cette démarche de Stolberg, qui, par sa naissance, sa réputation de poëte et de savant, sa position officielle, tenait un rang fort élevé dans le monde germanique, ne pouvait manquer de produire un énorme retentissement, d'autant plus qu'elle était associée à de grands sacrifices personnels, et qu'elle avait lieu à une époque où le Catholicisme était comme au ban de l'opinion publique, nié ou asservi par les détenteurs du pouvoir. On devait s'attendre sans doute à ce que la frivole multitude méconnaîtrait ses motifs; mais Stolberg fut profondément surpris lorsqu'il vit les hommes les plus accrédités dans son pays, ses anciens amis, qui devaient connaître la pureté et la noblesse de son caractère, se réunir pour le condamner et imprimer ainsi à leur nom une tache ineffaçable. Tandis que Voss et Gleim parlaient d'apostasie, le philosophe Jacobi, qui se signala plus tard parmi les plus fougueux illuminés de Bavière, écrivait à la femme de Stolberg que ce n'était pas une folie innocente, mais une combinaison de passions coupables qui s'était emparée du malheureux Stolberg. Herder disait, avec une apparence de modération, que ce n'était pas de l'intolérance et de la déraison, mais une indignité de se moquer de la *maladie mentale* de Stolberg. Cependant Lavater écrivait à Stolberg : « Deviens la gloire de l'Église catholique! Pratique les vertus dont un Catholique seul est capable! Agis de manière à prouver que ton changement avait un but élevé et que tu n'as pas manqué le but! Deviens un saint, un Borromée! Reste catholique, reste-le de tout ton cœur! Sois pour tous un exemple éclatant de la sainteté chrétienne!... Que notre orthodoxie se démontre par la perfection de notre amour! Quiconque fait le bien est de Dieu, et qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui!» Il semble que dans le protestantisme surtout chacun a le droit incontestable de suivre sa conviction et de choisir le parti religieux auquel il veut appartenir; malheureusement, et malgré les apparences, qui de nos jours sont plus favorables au Catholicisme, les protestants rencontrent trop souvent encore parmi leurs coreligionnaires bien des contradictions, des obstacles et des persécutions, quand ils veulent profiter du droit de libre examen en faveur du Catholicisme plutôt que de l'incrédulité.

Naturellement les Catholiques d'Allemagne saluèrent avec joie la conversion de Stolberg. A Munster Stolberg se trouva bientôt dans un cercle d'âmes nobles et dévouées, dont la princesse Galitzin était le centre. Furstenberg, Katerkamp, Overberg, les Droste-Vischering firent de Munster une oasis dans l'immense désert qu'offrait alors l'Église germanique. Stolberg, dépouillé de ses dignités et de ses fonctions, mais riche de sa confiance en Dieu, entra dans une nouvelle période de son existence. Il occupa ses loisirs de travaux littéraires. Il se plongea, comme le firent à la même époque environ Frédéric de Schlégel et d'autres convertis qui suivirent son exemple, dans les profondeurs de la science de l'Église, pour prendre son élan et glorifier à son tour celle qui lui avait donné une vie nouvelle; car plus on désire atteindre un but, plus on rencontre d'obstacles, et plus on apprécie le but quand on y est parvenu. C'est pourquoi les convertis, et nous comptons parmi eux ceux qui de l'incrédulité ou de l'indifférence re-

viennent à la foi, sont plus propres à apprécier ce qu'ils ont trouvé, à faire valoir le mérite de l'Église, que ceux qui ont été élevés dans son sein, qui ont aspiré dès leurs premières années son atmosphère vivifiante, et ne font en quelque sorte plus attention, tant ils en ont l'habitude, à ce qui excite la joie et l'enthousiasme des nouveaux convertis.

En outre, la réaction se proportionnant d'ordinaire à l'action, le protestant qui, en vertu du principe de libre examen, suit, surtout dans les choses religieuses, la voie subjective de la raison individuelle, quand il entre dans le mouvement contraire, s'attache en quelque sorte avec plus d'intensité et une conscience plus réfléchie à la parole objective de l'autorité, et trouve en elle le repos et la paix que n'avaient pu lui donner les efforts fatigants de la raison abandonnée à elle-même.

Ces motifs, et beaucoup d'autres, nous font attacher un grand prix à la conversion des protestants éminents par leur esprit et leur caractère, qui sont appelés à exploiter le champ de l'art et de la science ecclésiastiques, et c'est avec de vives espérances que nous voyons se former de nos jours une sorte de puséysme allemand dans le sein du protestantisme.

En 1803 Stolberg publia la traduction des écrits de S. Augustin sur la véritable religion et les mœurs de l'Église catholique. Stolberg, comme Overberg, auquel il dédia sa traduction, et la princesse Galitzin, professaient le plus profond respect envers ce grand docteur de l'Église, dans lequel ils contemplaient en quelque sorte l'idéal de la charité qui vivifiait leurs âmes. Stolberg fit une perte sensible, le 27 avril 1806, par la mort de la princesse Galitzin. Ce fut la même année qu'il commença à publier son *Histoire de la religion de Jésus-Christ*. Cette histoire était à ses yeux celle des miséricordes de Dieu envers l'humanité, et de la réaction de l'humanité par la foi, l'espérance et la charité. Quoique cette histoire, d'après le plan de l'auteur, dût s'occuper surtout des phases successives de la Révélation acceptée par l'humanité, il crut nécessaire de rappeler les erreurs de l'esprit humain et l'infidélité des peuples, soit parce qu'il se trouvait parmi ces peuples plus ou moins de traces évidentes de la vérité, soit parce que la vérité éclate mieux par le contraste de l'erreur qu'on dévoile à côté d'elle, soit enfin parce que l'erreur humaine repose presque toujours sur la vérité divine, comme l'ombre vaine et fugitive dépend des objets réels qui la projettent et rend témoignage à ces objets et à la lumière qui les éclaire.

Stolberg avait reçu la première impulsion, pour entreprendre ce grand ouvrage, du chanoine Clément-Auguste de Droste-Vischering, plus tard archevêque de Cologne, qui considérait comme un besoin du temps une histoire de l'humanité envisagée au point de vue de la Providence divine. « On ne retrouvera pas facilement, dit l'excellent historien Katerkamp, deux hommes qui aient plus contribué à propager le sentiment religieux que Stolberg dans le monde lettré, Overberg dans les classes inférieures et moyennes de l'Église catholique. »

Stolberg, dont le patriotisme concevait les meilleures espérances pour l'avenir de l'Allemagne, suivait avec un vif intérêt les événements politiques qui se succédaient avec une étonnante rapidité autour de lui. Il fut surtout réjoui du courage déployé par le coadjuteur de Munster, Gaspard de Droste-Vischering, qui fit échouer, au concile de Paris, en 1811, le plan d'un schisme de l'Allemagne médité par l'empereur Napoléon.

Du reste Stolberg passait sa vie dans la retraite, entretenant une active correspondance avec ses nombreux amis, s'occupant d'études dont le détournait souvent la visite d'une foule de gens désireux de le connaître, et enfin présidant paternellement à l'éducation de sa nombreuse famille.

En 1815 il termina sa *Vie d'Alfred le Grand*, dédiée à ses enfants, dont l'idée lui avait été depuis longtemps suggérée par la lecture de Hume, et dont il avait ramassé les documents pendant un séjour de plusieurs mois de l'année précédente en Hanovre. Cet ouvrage, par son fond et sa forme, obtint un grand succès; car on commençait à goûter les études historiques sérieuses et impartiales.

Trois ans plus tard il publia la *Vie de S. Vincent de Paul*. Quant à son *Histoire de la religion de Jésus-Christ*, qu'il avait poussée jusqu'à l'ouverture du concile œcuménique d'Éphèse et jusqu'à la mort de S. Augustin, il l'arrêta au quinzième volume, son âge et ses infirmités ne lui permettant plus les fatigues qu'imposait un pareil travail. Toutefois il pouvait encore produire des œuvres de moins longue haleine et exigeant moins de recherches, telles que ses *Méditations affectives* sur la sainte Écriture, qu'il dédia également à ses fils et à ses filles. Il voulait, disait-il dans la préface, au déclin de sa vie, avant de traverser la sombre vallée où il espérait encore trouver la lumière du Christ pour guide, s'entretenir une dernière fois avec ses enfants bien-aimés des miséricordes du Seigneur. Mais il ne pouvait mieux clore sa longue carrière littéraire que par la publication de son *Petit Livre de l'Amour*, dans lequel il révéla la plénitude des sentiments de charité qui inondaient son âme. Cet opuscule inspiré, et pour ainsi dire prophétique, fut le chant du cygne. Il eut à ce moment la joie de faire la connaissance personnelle de Sailer, qui, au grand regret de Stolberg, avait refusé deux fois l'offre faite par le gouvernement prussien de l'archevêché de Cologne. Stolberg, en allant rendre visite à Sailer, trouva plus encore qu'il n'espérait; car, suivant la remarque de Diepenbrock (1), et d'après le témoignage de tous ceux qui le connurent de près, cet éminent prélat était, dans ses rapports habituels, beaucoup plus spirituel encore et plus original que dans ses écrits. Stolberg eut en même temps le chagrin de voir paraître un pamphlet de Henri Voss, intitulé : *Comme quoi Stolberg n'a jamais été libéral*, dans lequel il était accusé, par un de ses plus anciens amis, d'avoir vendu sa plume au clergé et à la royauté pour travailler à la consolidation du despotisme politique et religieux. Stolberg crut qu'il devait à la vérité et à ses enfants, quand il lui en coûterait la vie, disait-il, de se défendre contre les calomnies de ce pamphlet. Il y travaillait depuis quinze jours lorsqu'il fut tout à coup interrompu, le 28 novembre 1819, par d'intolérables douleurs.

Il vit dès lors avec calme et sérénité approcher le moment de la délivrance. Quelques heures avant sa mort, après avoir fait ses adieux à tous les siens, il dit ces paroles, dignes d'un vrai disciple du Christ : « Si l'un de mes enfants ou de mes parents pensait que quelqu'un m'a nui ou m'a blessé, je l'adjure de ne pas s'en venger, mais de prier dans l'occasion pour celui qu'il croira coupable. » Il s'endormit dans la paix du Seigneur le 5 décembre 1819. Son corps fut déposé à Stockkampen; une église s'élève sur son tombeau, de frais ombrages l'entourent, et une pierre tombale rappelle au voyageur

(1) *Bouquet spirituel*, 2e éd., Sulzbach, 1852. *Souvenirs de Sailer*, p. XXII.

celui à qui est consacré ce pieux sanctuaire.

Stolberg est certainement un des caractères les plus nobles et des hommes les plus méritants de l'Église et de l'Allemagne dans les temps modernes.

Cf. *Contemporains*, 6 vol., 2e part., p. 77, Leipzig, 1821; *Biographie de Stolberg*, par D. Alfred Nicolosius, Mayence, 1846; l'article ÉGLISE (*histoire de l'*), t. V, p. 153.

BRISCHAR.

STORCH (*Pelasgus*, *Ciconia*, *Nicolus*), drapier à Zwickau, fut un des chefs des anabaptistes (1), avec *Thomas Münzer* (2), *Marc Stübner* et *Martin Cellarius*. Dès que Luther eut proclamé la prétendue liberté évangélique, qu'il eut lancé aux quatre vents du monde le livre de la liberté chrétienne, il fallait s'attendre à voir une foule de réformateurs nouveaux revendiquer pour eux les avantages de cette liberté, tirer des principes de Luther les conséquences fatales qu'ils renfermaient, les appliquer à des dogmes que Luther avait respectés et à la constitution politique des États qu'il avait laissée intacte. C'est dans cet esprit que les anabaptistes, qui parurent en 1521 à Zwickau, attaquèrent non-seulement le clergé catholique, mais le clergé luthérien, rejetèrent le baptême des enfants, le mariage des fidèles avec les infidèles et les impies, et tout cela en vertu des révélations, des inspirations et des apparitions célestes que Dieu leur envoyait, disaient-ils, et qui leur valurent le surnom de prophètes.

Le chef des anabaptistes était alors Storch, qui s'entoura, à ce titre, de douze apôtres et de soixante-douze disciples. Une chose qui le servit beaucoup dans son rôle de prophète, c'était la connaissance qu'il avait de l'Écriture sainte, et la facilité avec laquelle il pouvait citer les chapitres dans lesquels se trouvait tel ou tel passage de la Bible. Pour faire encore plus d'impression sous ce rapport il prétendit n'avoir jamais su ni lire ni écrire, et tenir toute sa science directement de la révélation divine, seule interprète véritable et authentique de l'Écriture.

(1) *Voy.* ANABAPTISTES.

(2) *Voy.* MUNZER.

Comme les nouveaux prophètes, en annonçant les doctrines qui devaient rétablir le royaume de Dieu sur la terre, rencontrèrent une forte opposition de la part des autorités civiles et du clergé, et que le magistrat municipal, en faisant enfermer quelques-uns des partisans du nouveau royaume, voulut les rendre responsables des désordres qu'on prévoyait, ils se retirèrent à Wittenberg. Là ils s'attachèrent à Carlostadt (1), qui ne partageait pas leur opinion sur le Baptême, mais qui était comme eux convaincu que le royaume de Dieu devait s'établir par la force, et qui, échauffé dans son fanatisme par les prophètes, parcourut les églises de Wittenberg en renversant les autels, en jetant les images saintes dans les rues, et en commettant toutes sortes d'excès et de sacriléges.

Storch continua son rôle de prophète en Silésie, et notamment à la cour du Voigtland, à l'aide de toutes sortes de grossières fourberies et d'insignes mensonges. Il mourut en 1525, à Munich, dans un hôpital.

SCHRÖDL.

STRABON. *Voyez* WALAFRIED.

STRASBOURG (DIOCÈSE et UNIVERSITÉ DE). La fondation de l'évêché de Strasbourg remonte aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Son histoire comprend 4 périodes : la période romaine, la période franke, la période allemande et la période française, et

(1) *Voy.* CARLOSTADT.

se trouve mêlée à tous les événements remarquables du centre de l'Europe.

La vieille ville d'*Argentoratum* avait déjà de l'importance sous l'empire romain; elle était la résidence permanente d'un comte, dont la dignité se perpétua durant la période franke et finit par s'unir à celle de l'évêque.

Il y eut des Chrétiens en Alsace dès le second siècle; la province appartenait en partie aux Gaules, en partie à la Germanie; S. Irénée et Tertullien (1) parlent honorablement de leurs coreligionnaires de la Germanie antérieure. Cependant ce ne fut que sous l'apostolat de *S. Materne* que leur nombre devint, à ce qu'il paraît, réellement significatif. S. Materne est généralement considéré comme le fondateur des siéges épiscopaux de *Cologne, Trèves* et *Liége;* il vint de Rome en Alsace avec *Euchaire* et *Valère*, prêcha, bâtit des églises et descendit le Rhin. Son apostolat en Alsace est hors de doute; c'est à lui qu'une vieille tradition attribue la construction de la première église chrétienne à Ell, près de Benfeld, de la chapelle de Saint-Pierre, *domus Petri* (*Dompeter* en allemand), près de Molsheim, à 4 lieues de Strasbourg, et de l'église de Saint-Pierre-le-Vieux dans Strasbourg même. Il ne faut pas faire remonter sa mission à S. Pierre, mais à un de ses successeurs de la fin du troisième siècle. Tel est du moins le résultat de la critique du siècle dernier. Peut-être la critique moderne réussira-t-elle à démontrer l'authenticité des actes de S. Saturnin, dans lesquels Valère est nommé parmi les sept premiers évêques des Gaules. Or Materne était un des compagnons de Valère, et, dans ce cas, son apostolat remonterait au premier siècle (2). Materne ne fonda pas de siége épiscopal en Alsace.

(1) S. Iren., *contra Hæres.*, l. I, c. 10. Tertull., *Lib. adv. Judæos*, c.
(2) Dom P. Piolin, *Hist.*, 3, *l'Égl. Mans.*

La création de ce siége est attribuée à *S. Amand*, qui est le premier prélat dans la série des évêques de Strasbourg, et qu'Erchenbald, un de ses successeurs au dixième siècle, désigne en ces termes :

Alpha nitet dignus Pater hujus sedis Amandus.

Il assista au concile de Sardique (1) et en souscrivit les actes, ainsi qu'au concile de Cologne, dirigé contre Euphrate, évêque de cette ville, si d'ailleurs les actes de ce synode sont authentiques.

Argentoratum était alors la capitale de la *première Germanie*, dont les évêques demeurèrent toujours fidèlement attachés à l'Église pendant les perturbations de l'arianisme et auxquels S. Hilaire donne à cette occasion de grands éloges (2).

On nomme, comme successeurs de S. Amand, *S. Juste*, *S. Maximien*, *S. Valentin*, *S. Solarius*, dont on ne connaît pas la vie. Puis il y eut une interruption à la suite de l'invasion des Barbares, jusqu'à l'époque où le royaume des Franks fut fondé par les Mérovingiens. Sous Clovis le diocèse s'organisa plus nettement; Clovis bâtit à la place d'un temple de Mars une cathédrale en bois.

Sous les Mérovingiens la juridiction des évêques de Strasbourg fut purement spirituelle; le pouvoir temporel était entre les mains du comte. Cependant bientôt leur influence comme seigneurs territoriaux se fit valoir, quoique la souveraineté proprement dite fût encore entre les mains des princes.

Sous les Carolingiens on reconnut peu à peu aux évêques des droits régaliens. Enfin, sous les empereurs d'Allemagne du dixième siècle, les évêques succédèrent complétement aux droits

(1) *Voy.* SARDIQUE.
(2) S. Hilar., *lib. de Synod.*

du comte, et le comté de la ville de Strasbourg leur fut formellement transmis par Othon II.

En vertu de ces droits ils nommèrent les fonctionnaires et le magistrat de Strasbourg : le bailli, qui décidait des causes criminelles; le prêteur, qui jugeait les affaires civiles; le burgrave, qui était chargé de l'organisation des tribus et corps de métier; le receveur des contributions, qui réglait les affaires de finances. Dès Charlemagne l'évêque eut le droit de battre monnaie, et les monnaies de Strasbourg eurent toujours une fleur de lis en champ sur l'écusson, fleur de lis qui n'était autre chose que deux crosses d'évêque tournées en dehors chacune de son côté, avec une mitre au milieu. Le lis des monnaies épiscopales est beaucoup plus ancien que le lis de l'écusson de France. Les évêques étaient les législateurs de la ville. L'histoire a conservé de précieux vestiges de l'antique législation épiscopale, qui jettent une lumière intéressante sur la situation intérieure de Strasbourg. Les lois municipales étaient purement l'œuvre des évêques, et furent en vigueur jusqu'au moment où les bourgeois se rendirent indépendants de l'évêque, et où le magistrat se mit à publier des lois et ordonnances qui se multiplièrent rapidement et dont l'application devint par là même plus difficile. Les lois des évêques étaient simples et claires; le dernier code émané de l'autorité épiscopale fut publié par *Henri de Stahleck* (1245-1260). Il en réfère à un autre code qu'on attribue non sans raison à l'évêque *Othon* (1082-1100), et qui est plus court et plus simple que celui de Stahleck. Le plus ancien code municipal doit, d'après son contenu et sa forme, remonter au dixième siècle, et a pour auteur, sans aucun doute, l'évêque *Erchenbald*, qui avait succédé aux droits du comte, et qui exerçait complétement la juridiction temporelle en vertu des pouvoirs transmis par l'empereur Othon II. Ce code en trois parties, intitulé : *Jura et leges civitatis Argentinensis*, conservé en manuscrit dans les archives épiscopales de Saverne, est, du moins quant à sa première partie, au point de vue historique et en lui-même, très-important et atteste la sagesse des évêques de Strasbourg.

Les bourgeois, qui avaient été vassaux sous les comtes temporels, devinrent libres sous les évêques (dans le douzième siècle). Cette liberté était purement individuelle; elle ne s'étendait pas à la commune, les autorités municipales étant toujours nommées par l'évêque.

Bientôt cependant l'esprit d'indépendance se fit valoir; on contesta un à un tous les droits de l'évêque. *Walter de Géroldseck* fut obligé de recourir aux armes pour réduire à l'obéissance l'orgueil des bourgeois, qui voulaient élire eux-mêmes leur magistrat; Walter ne réussit pas.

Son successeur céda sur ce point important, en soumettant toutefois les autorités à un serment que les magistrats élus devaient prêter à l'évêque. On en vint si loin, au quatorzième siècle, que l'évêque, après l'élection du magistrat, fut obligé de promettre par serment de respecter et d'observer les droits de la ville. Ainsi, peu à peu, l'évêque perdit les droits de suzeraineté; à chaque avantage remporté par la bourgeoisie les prétentions du magistrat augmentaient, jusqu'à ce qu'enfin l'élément temporel l'emporta complétement sur l'Église et amena la prétendue réforme du seizième siècle.

L'évêque, comme souverain de la ville, décidait de la paix et de la guerre. De temps à autre il ceignait lui-même l'épée et entrait en campagne. Le fait nous étonne au dix-neuvième siècle; il était une nécessité du temps, et l'on

considéra comme un malheur pour le diocèse de Strasbourg la défaite de l'évêque Walter dans sa lutte contre les bourgeois. Les nobles eurent le même sort que l'évêque. Ils devinrent d'abord les fonctionnaires héréditaires de la ville et possédèrent leurs dignités comme vassaux de l'évêque. Les bourgeois profitèrent des dissensions des familles aristocratiques et enlevèrent aux nobles leurs droits héréditaires.

Le comté de la ville différait du comté de la province. Cette dernière dignité n'échut que plus tard aux évêques et lorsqu'ils avaient déjà en grande partie perdu la première.

Le dernier comte du Nordgau ou de la basse Alsace fut *Jean de Werth;* il laissa ses droits à *Louis, comte d'Œttingen*, qui les vendit à l'évêque *Jean de Lichtenbourg* (1352), au prix de 33,000 florins, et celui-ci prit dès lors le titre de comte. Les évêques de Strasbourg auraient pu le prendre dès 1226, car le dernier rejeton de la famille d'Égisheim-Dagsbourg le leur avait légué par testament.

Le mode d'*élection* des évêques de Strasbourg différa suivant les temps. S. Amand avait été envoyé par le Saint-Siége ; ses successeurs furent élus par le clergé et le peuple. Bientôt les princes se mêlèrent de l'élection, et au septième siècle plusieurs évêques furent directement nommés par les rois d'Austrasie, qui résidèrent souvent en Alsace. Sous la seconde dynastie, après Charlemagne, l'élection sembla être retombée aux mains du clergé et du peuple, sous réserve de l'approbation impériale. Charlemagne fut favorable à l'élection canonique; il fixa lui-même les règles de l'élection et les qualités requises du candidat. L'élu, après avoir été accepté par le prince, devait être confirmé par le métropolitain. Ces élections donnant souvent lieu à des démarches peu convenables, le Saint-Siége intervint et peu à peu l'ancienne discipline se modifia. Cependant le chapitre de Strasbourg maintint ses droits et les exerça dans l'élection de tous ses évêques, en vertu du concordat germanique, jusqu'à la révolution française. Strasbourg appartenait originairement à la province métropolitaine de Mayence. A la suite des troubles politiques le siége de Mayence fut pendant 344 ans subordonné à celui de Trèves, jusqu'à ce que le Pape Zacharie releva l'archevêché de Mayence, dirigé alors par Boniface.

Le diocèse de Strasbourg comprit d'abord la haute et la basse Alsace, outre l'Ortenau et une partie du Brisgau. Plus tard plusieurs portions du diocèse en furent détachées en faveur des évêques de Bâle et de Spire, et ce ne fut qu'en 1802 que toute l'Alsace fut réunie sous la juridiction de l'évêque de Strasbourg; les doyennés d'outre-Rhin, dont l'évêque avait été prince, échurent au diocèse de Fribourg.

Les diverses manières dont les évêques de Strasbourg s'intitulèrent présentent de l'intérêt. Au sixième et au septième siècle ils s'appelaient *apostolicus vir ;* au huitième ils s'intitulèrent *gratia Dei Ecclesiæque matris in Strasburga civitate vocatus episcopus;* quelques-uns ajoutaient *peccator* ou *indignus*. Charlemagne et ses successeurs, jusqu'au douzième siècle, les appelaient *venerabilis vir*. Au treizième ils se nommèrent *gratia Dei et divina misericordia episcopus*. L'empereur Henri V fut le premier qui leur donna le titre de prince, *princeps*, et ce fut l'évêque *Berthold de Bucheck* (au quatorzième siècle) qui le premier s'intitula *gratia Dei et sedis apostolicæ episcopus*. Dans les derniers siècles ils apparaissent comme princes-évêques de Strasbourg, landgraves d'Alsace et princes du saint-empire romain. Au huitième siècle on vit apparaître

aussi des chorévêques ; mais ils ne tinrent pas longtemps, et une ordonnance de Charlemagne les abolit en 803. Ils semblèrent renaître, au douzième et au treizième siècle, dans les archidiacres, qui s'attribuèrent le nom de *chori episcopi*.

Les archidiacres, très-anciens dans le diocèse de Strasbourg, étaient les coopérateurs immédiats de l'évêque. Heddo leur donna, avec l'assentiment du Pape Adrien et de Charlemagne, une organisation fixe ; il en choisit sept parmi le clergé de la cathédrale, divisa le diocèse en sept archidiaconés, auxquels étaient subordonnés les archiprêtres des chapitres ruraux.

L'Église de Strasbourg partagea avec celle de Metz la gloire d'avoir eu la première un chapitre régulièrement constitué. L'évêque *Heddo* avait accompagné Charlemagne à Rome et obtenu du Pape Adrien l'approbation de tout ce qu'il avait entrepris pour extirper la simonie et administrer régulièrement le diocèse par les archidiacres. Heddo avait amené le clergé de sa cathédrale à vivre en commun ; il s'était entendu à ce sujet avec son collègue et ami de Metz, Chrodegang, dont les canons devinrent la base de la constitution du chapitre de Strasbourg sous la forme que leur avait donnée le diacre Amaury, après le concile d'Aix-la-Chapelle, tenu durant le règne de Louis le Débonnaire. De là le nom de chanoines (*canonici*) que portèrent bientôt les membres du chapitre. Quant aux membres du clergé de la cathédrale, ils furent longtemps connus sous le nom de *Frères de Marie*. Ils demeuraient ensemble dans ce qu'on appelait la Cour des Frères (*Bruderhof*), devenu le séminaire actuel, et y menaient une vie claustrale. Les sept dignitaires du chapitre étaient : le prévôt, le doyen, le chantre, le custode, l'écolâtre, le chambellan et l'ostiaire, qui visitaient et dirigeaient chacun une des parties du diocèse en qualité de commissaire et de missionnaire épiscopal. La règle était sévère, et c'est à cette excellente organisation qu'il faut attribuer l'esprit d'ordre qui, pendant plusieurs siècles, anima les Frères de Marie et fit un modèle du chapitre de Strasbourg.

Charlemagne avait énergiquement appuyé l'évêque dans toutes les sages mesures prises par lui (1). Le nombre des Frères capitulaires de Marie ne fut pas fixe d'abord ; il fallait pour être admis être noble de naissance, lettré et de bonnes mœurs (2). De là, au treizième siècle, la division du chapitre en deux corps, l'un le *grand chapitre*, l'autre le *haut chœur*. Le grand chapitre se composait de 24 membres, nommés les 24 *comtes*, qui élisaient l'évêque ; le haut chœur comptait 72 *capitulaires* ou *prébendiers*, parmi lesquels on prenait le *curé* de la cathédrale ; vers la fin ils furent réduits à 20.

La première dignité du haut chœur était celle du *roi du chœur*, prébende fondée par l'empereur S. Henri, qui voulut témoigner la prédilection qu'il avait pour le chapitre de Strasbourg. Pour être admis dans le grand chapitre il fallait prouver seize quartiers de noblesse. Sous Louis XIV les chanoines français devaient faire preuve de quatre générations d'ancêtres ducaux. Le chapitre était richement doté ; l'évêque Heddo lui avait déjà assigné des propriétés considérables et en avait abandonné l'administration au prévôt. Le chapitre acquit une grande splendeur temporelle par suite de la munificence d'une foule de princes et grâce à de nombreux legs que lui firent ses propres membres ; il était à juste titre nommé *le plus noble* des chapitres,

(1) *Dipl. Car. M.*, Grandidier, I, c. 9.
(2) *Dipl. Car. M.*

de même que parmi les diocèses du Rhin le siége de Strasbourg était, avec raison, appelé *sedes nobilissima*.

L'évêque, le chapitre et la cathédrale de Strasbourg jouirent de la plus grande faveur sous les monarques franks et allemands. Il n'y eut guère d'empereur ou de roi qui ne leur prouvât sa générosité par de pieuses fondations et de riches donations. Le trésor de la cathédrale regorgeait d'objets précieux, de reliquaires, de vases sacrés, d'ornements splendides. Charlemagne lui avait fait don d'une couronne d'or pur pesant 284 livres, d'un précieux psautier allemand portant sa signature, et d'un magnifique reliquaire. Ces rares souvenirs des origines de la monarchie et mille autres objets plus riches les uns que les autres, une foule de manuscrits appartenant à la bibliothèque de la cathédrale, presque tous les monuments d'art qui ornaient l'église furent anéantis ou dispersés à l'époque de la réforme ; ce qui survécut fut englouti par la révolution française.

Voici le *catalogue* des évêques de Strasbourg :

I-V. Sous la domination romaine vécurent les premiers évêques : *Amand*, *Juste*, *Maximin*, *Valentin*, *Solarius*.

VI-XVI. Sous les rois franks, à partir de Clovis, on compte : *Biulfus*, *Magnus*, *Gazoinus*, *Landbert*, *Rodoald*, *Magnobert*, *Labiolus*, *Gondoald*, *Gando*, *Udo I*, *Aldo* († 628).

XVII. *S. Amand II*, sous Dagobert Ier, fut transféré à Maëstricht.

XVIII. *Rothaire* († 673).

XIX. *S. Arbogaste*, patron du diocèse, un des évêques les plus remarquables de ce siége, grand-échanson de Dagobert II († 678), et dont Erchenbald dit :

Laus Arbogasti jam crevit in arte regendi.

XX. *S. Florent*, Irlandais, non moins renommé comme fondateur des abbayes de Haslach et de Saint-Thomas de Strasbourg. Sous son administration le diocèse fut extrêmement florissant, ce qu'Erchenbald exprime en ces termes :

Florens Florigeram fecit Florentius aram.

XXI. *Ansoald* († 710).

XXII. *Juste II* († 712), sous Dagobert III.

XXIII. *Maximin II* († 720). Ce fut sous son épiscopat que vécut *Ste Odile* (1).

XXIV. *Widegern* († 729). Ettenheimmunster et Murbach sont fondés.

XXV. *Wandelfrid*.

XXVI. *Allidulphe* († 754).

XXVII. *Heddo* († 776). Erchenbald dit de lui :

Præfuit hinc populo meritis vivacibus Heddo.

C'est à cette époque que les Carolingiens arrivent à l'empire. Heddo avait été abbé de Reichenau, et nous avons rappelé les grands services qu'il rendit au diocèse et à la cathédrale. La seconde cathédrale fut en partie bâtie, durant son épiscopat, par Pépin et Charlemagne. Heddo était de la famille des ducs d'Alsace.

XXVIII. *Remi* († 783), également d'origine ducale.

XXIX. *Rachio* (*Ratho*) († 815). On lui doit un manuscrit de canons authentiques. Il sut se mettre sagement en garde contre les fausses décrétales qui parurent dans son temps.

XXX. *Udo II*.

XXXI. *Erlehard* († 817).

XXXII. *Adeloch* († 821). Ce fut de son temps qu'on célébra le fameux concile d'Aix-la-Chapelle, au sujet de la réforme des couvents, dont S. Benoît d'Aniane fut l'âme. S. Benoît venait d'Alsace, de l'abbaye de Marmoutier (*Maurusmunster*), où il avait passé

(1) *Voy.* ODILE (Ste).

une année. Le tombeau de l'évêque Adélochus est à Saint-Thomas.

XXXIII. *Bernald* († 840), moine savant du couvent de Reichenau.

XXXIV. *Ratold*. Il est cité comme la perle des évêques du neuvième siècle († 875). Otfrid de Wissembourg (1) fleurit sous son épiscopat.

XXXV. *Reinhard* († 888).

XXXVI. *Baldram* († 905), savant, poëte et scolastique célèbre ; l'impératrice Richarde le nomme dans une lettre au Pape : *Baldramum, magnæ venerationis dignum episcopum*, et Erchenbald, *magnificæ sanctitatis virum*.

XXXVII. *Otbert* († 913).

XXXVIII. *Gottfried* ou *Godefroy*, de race royale († 913).

XXXIX. *Richwin* († 933). Les Hongrois envahissent l'Alsace. Henri l'Oiseleur s'empare de la province en 925.

XL. *Ruthart* († 950) administre sous Othon le Grand.

XLI. *Udo III*, de la race des ducs de Souabe, relève la discipline, fonde une bibliothèque publique près de la cathédrale et un grand nombre d'écoles († 965).

XLII. *Erchenbald*, le rédacteur du *Catalogue* de ses prédécesseurs, en vers léonins († 991), prélat remarquable, met à la tête de l'école de la cathédrale le scolastique Victor, et obtient d'Othon III de grands priviléges pour sa cathédrale.

XLIII. *Widerold* († 999). C'est à lui que s'applique la légende de l'évêque dévoré par les rats, qu'on vit longtemps représentée sur les vitraux de la cathédrale. Ce fut un vigoureux gardien de son diocèse.

XLIV. *Alewich*, mort en 1001, dans un voyage en Italie, où il accompagnait l'empereur Othon III.

XLV. *Werner*, comte d'Altenbourg. La cathédrale, incendiée en 1007, est rebâtie de fond en comble par lui et ses deux successeurs (1015-1050), de même que la ville. Werner assista aux conciles de Francfort et de Séligenstadt, et fonda l'abbaye de Muri. Il mourut à Constantinople, où Conrad le Salique l'avait envoyé en 1029 ; on le surnomma Werner *ædificator*. Il créa de florissantes écoles.

XLVI. *Guillaume Ier*, neveu de l'empereur Conrad, travailla activement à la cathédrale, à Saint-Thomas, à Sainte-Colombe (Saint-Pierre-le-Jeune) († 1047).

XLVII. *Hetzel* († 1065). Sous son épiscopat l'Alsacien *Bruno* est élevé au trône pontifical sous le nom de *Léon IX*. Le Pape visite deux fois l'Alsace et la comble de dons et de priviléges.

XLVIII. *Werner II*, de la noble famille de Thuringe († 1079), assiste au concile de Mayence.

XLIX. *Théobald* († 1082).

L. *Othon de Hohenstaufen* († 1100) assiste à la première croisade. Mangold professe sous son épiscopat.

LI. *Baudouin*.

LII. *Cuno* est obligé de quitter son siége.

LIII. *Éberhard* († 1127).

LIV. *Bruno de Hohenberg*, abbé de Honau, qui avait précédé Éberhard et avait été obligé d'abandonner son siége, y remonte et est contraint de se retirer une seconde fois en 1131.

LV. *Gebhard* († 1142).

LVI. *Burkhard* († 1162) fait venir les Cisterciens dans le couvent de Baumgarten.

LVII. *Rodolphe II* est enveloppé dans la sentence d'interdit lancée par Alexandre III contre l'empereur Frédéric Ier et est obligé d'abandonner son siége en 1179.

LVIII. *Conrad Ier*, élu en 1179, meurt avant son sacre, en 1180.

(1) *Voy.* Otfrid.

LIX. *Henri Ier de Hasenbourg* fonde, en 1183, le prieuré de Rouffach et bâtit Saint-Nicolas de Strasbourg († 1190).

LX. *Conrad II de Hünenbourg* passe pour un des fondateurs de l'abbaye des Prémontrés d'Allerheiligen, dans la forêt Noire, qui appartenait alors au diocèse de Strasbourg († 1202).

LXI. *Henri II de Véringen* appelle les Dominicains à Strasbourg, bâtit la chapelle de Saint-André dans la cathédrale, et y est enterré en 1223. Il avait pris parti pour Othon de Brunswick contre Philippe de Souabe.

LXII. *Bertholdt de Teck* introduit les Franciscains en 1230 († 1244), est enterré dans la chapelle de Saint-André. Il avait hérité par testament des droits de la famille Dagsbourg-Égisheim sur le landgraviat d'Alsace.

LXIII. *Henri III de Stahleck* († 1260). L'anarchie désole l'empire.

LXIV. *Walter de Géroldseck*, d'un caractère résolu et belliqueux, défend vaillamment les droits de l'épiscopat († 1263).

LXV. *Henri IV de Géroldseck* fait la paix avec les Strasbourgeois, appelle les moines Augustins en 1265 ; il meurt en 1273.

LXVI. *Conrad III de Lichtenbourg*. C'est sous son administration qu'*Erwin de Steinbach* achève la nef de la cathédrale et qu'en 1275 on pose la pierre fondamentale de la façade. Il est enterré dans la chapelle de Saint-Jean († 1299).

LXVII. *Frédéric Ier de Lichtenbourg*, frère du précédent, est enterré à côté de lui († 1306).

LXVIII. *Jean Ier*, transféré d'Eichstadt à Strasbourg, fonde l'hôpital de Molsheim en 1316 et appelle les Carmélites en 1326. Il est présent à l'assassinat de l'empereur Albert par le duc Jean et reçoit dans ses bras l'empereur mourant († 1328).

LXIX. *Berthold de Bucheck*. Les Chartreux s'établissent dans le diocèse. Berthold, prélat ferme et pieux, meurt en 1353 et est inhumé dans la chapelle de Sainte-Catherine, qu'il avait bâtie.

LXX. *Jean II de Lichtenbourg* († 1365), très-regretté, et pour ainsi dire honoré comme un saint. Il achète le titre de sous-landgrave.

LXXI. *Jean III*, neveu de l'empereur Charles IV, est transféré à Metz en 1371.

LXXII. *Lambert de Brunn* est envoyé de Spire à Strasbourg, puis transféré à Bamberg. Il meurt dans l'abbaye de Gengenbach, dont il avait été autrefois abbé. Les Hospitaliers de Saint-Jean s'établissent à Strasbourg.

LXXIII. *Frédéric II, comte de Blankenheim*, reçoit formellement de l'empereur Wenceslas le landgraviat en fief en 1384; il est transféré à Utrecht.

LXXIV. *Guillaume II*, *comte de Dietsch*, meurt à Saverne et est enterré à Molsheim (1439).

LXXV. *Conrad IV de Busnang* renonce à sa dignité et meurt à Stuffach, en 1471. Il est enterré dans la chapelle de Saint-Jean, de la cathédrale.

LXXVI. *Robert*, *duc de Bavière*, comte palatin du Rhin († 1478). Ce fut de son temps que fleurit le fameux prédicateur *Gailer* de Kaisersberg (1).

LXXVII. *Albert*, de la même famille, fonde le couvent des Minimes à Saverne († 1.06).

LXXVIII. *Guillaume III de Honstein*. C'est sous lui qu'éclatent en Alsace les agitations de la réforme († 1541, à Saverne).

LXXIX. *Érasme*, *comte de Limbourg*, assiste au concile de Trente, meurt en 1468 à Saverne, y est enterré dans l'église de l'abbaye, ainsi que ses deux prédécesseurs.

LXXX. *Jean IV*, *comte de Mander-*

(1) *Voy.* GAILER.

scheidt-Blankenheim, appelle les Jésuites à Molsheim en 1580 († 1592, à Saverne).

LXXXI. *Charles, cardinal de Lorraine*, défend son siége contre Jean-George de Brandebourg, que lui opposent les chanoines protestants. Le chapitre est transféré à Molsheim. L'évêque meurt en 1607 à Nancy.

LXXXII. *Léopold, archiduc d'Autriche*, frère de l'empereur Ferdinand II, administre le diocèse de 1607 à 1625.

LXXXIII. *Léopold-Guillaume, archiduc d'Autriche*, fils de Ferdinand II († 1662). On le surnomma le prince sans reproche; il rendit d'éminents services au diocèse.

LXXXIV. *François Égon, prince de Furstenberg* (1663). Strasbourg est annexé à la France. La cathédrale, depuis cent ans entre les mains des protestants, est rendue aux Catholiques. L'évêque reçoit Louis XIV dans sa cathédrale en 1681. Il meurt en 1682 à Cologne.

LXXXV. *Guillaume Égon, cardinal-prince de Furstenberg*, fonde le séminaire en 1682 et en confie la direction aux Jésuites († à Paris, 1704).

LXXXVI. *Le cardinal Armand-Gaston, prince de Rohan*, bâtit le palais épiscopal. Louis XV visite Strasbourg.

LXXXVII. *Le cardinal Armand, prince de Rohan-Ventadour*, petit-neveu du précédent († 1756).

LXXXVIII. *Le cardinal Louis-Constantin, prince de Rohan-Guémenée*, surnommé le grand cardinal, achève le séminaire († 1779).

LXXXIX. *Le cardinal Louis-René-Édouard, prince de Rohan-Guémenée*, se retire, durant la Révolution, dans la partie de son diocèse située sur la rive droite du Rhin († 1803).

XC. *Jean-Pierre Saurine*, évêque constitutionnel, nomme en 1803 après le concordat († 1813).

Le siége reste vacant jusqu'en 1820.

XCI. *Le cardinal Gustave-Maximilien-Juste, prince de Croï*, est transféré en 1823 au siége archiépiscopal de Rouen.

XCII. *Claude-Marie-Paul Tharin* est appelé, en 1827, en qualité de précepteur du duc de Bordeaux, à Paris.

XCIII. *Jean-François-Marie Lepappe de Trévern*, ancien grand-vicaire du cardinal de La Luzerne, émigre, revient en France en 1815, est nommé à Aire et transféré à Strasbourg. Ce digne représentant de l'ancien épiscopat français meurt en 1842.

XCIV. *André Ræss*, évêque de Rhodiopolis et coadjuteur de Mgr Lepappe de Trévern depuis 1840, sacré le 14 février 1841, succède à Mgr de Trévern en 1842.

Parmi les quatre-vingt-quatorze évêques qui se sont succédé depuis saint Amand, huit ont été compris dans le catalogue des saints; presque tous furent des hommes remarquables par leur vertu, leur science et leur dévouement pastoral.

Toutefois ils ne surent pas conserver toujours la juste mesure au milieu des graves circonstances où ils se trouvèrent dans leurs relations avec l'Église et l'empire. Les Alsaciens ont depuis bien des siècles fait preuve d'un attachement devenu proverbial à l'égard du Saint-Siége et du vicaire de Jésus-Christ. Il est arrivé que, par suite de leur titre de landgraves et de princes de l'empire, les évêques de Strasbourg ont parfois incliné du côté de l'empereur dans les questions controversées entre Rome et l'empire. L'évêque Othon de Hohenstaufen fut appelé par ce motif le schismatique; l'évêque Cunon fut déposé, l'évêque Rodolphe interdit; Grégoire VII fut obligé de sévir contre Werner II, accusé de simonie.

Les empereurs avaient pris le diocèse de Strasbourg en grande prédilection et

le comblèrent en toute occasion de faveurs. Leur munificence, leur fréquent séjour en Alsace leur avaient attaché les évêques, dont maintes fois ils se servirent en qualité de négociateurs, et auxquels ils montrèrent habituellement une confiance sans borne. Il en résulta que, durant la longue guerre des investitures, dans les fréquents conflits élevés entre l'empire et l'Église sous les Saliens et les Hohenstaufen, les évêques de Strasbourg eurent à choisir entre leur devoir vis-à-vis de l'Église et leurs obligations envers l'empereur, se décidèrent souvent par affection ou par crainte en faveur de l'empereur, et ne comptèrent pas toujours parmi les défenseurs fidèles du Saint-Siége. Mais ce ne furent que des cas exceptionnels. A partir de l'issue de la lutte entre l'empereur et le Pape, les rapports de l'Église de Strasbourg avec le Saint-Siége devinrent de plus en plus étroits. C'est ainsi que l'évêque Conrad de Hühnenbourg prit, d'après les avis d'Innocent III, parti pour Othon de Brunswick contre Philippe de Souabe, et que Berthold de Teck se montra l'ardent défenseur du Saint-Siége.

Réforme. — Les causes qui favorisèrent l'introduction de la réforme à Strasbourg sont les mêmes que celles qui agirent partout ailleurs. Les trois siècles qui venaient de s'écouler avaient insensiblement, mais fatalement, préparé l'explosion du seizième; l'État s'était peu à peu attribué les droits de l'Église et des évêques; l'esprit du monde avait envahi le clergé, et la lutte aboutit à l'anarchie religieuse. Une autre cause agissait encore dans Strasbourg: la ville était une république; l'esprit démocratique des bourgeois avait eu le temps de se développer; il avait incessamment secondé le magistrat dans son conflit avec l'évêque, auquel il enleva l'un après l'autre ses droits de souveraineté. Les bourgeois de Strasbourg, dont l'esprit hostile à l'autorité temporelle de l'Église se transforma facilement en lutte ouverte contre le pouvoir spirituel, saisirent avec bonheur l'occasion que leur fournit la grande levée de boucliers de 1517. Le peuple et la noblesse avaient depuis longtemps été travaillés par une foule de pamphlets; le magistrat, jouant un rôle tout à fait déloyal, feignait de demeurer soumis à l'empereur tant qu'il craignait sa puissance, tout en travaillant activement à protestantiser la ville et le pays. La corruption partielle du clergé régulier et séculier devint un prétexte qu'on saisit avec empressement. Quand on apprit que Luther avait affiché ses thèses aux portes de l'église de Wittenberg, la joie éclata à Strasbourg, et le peuple se plut à afficher les thèses de Luther aux églises et aux maisons des ecclésiastiques les plus mal famés. Ceux des prêtres qui étaient favorables au rationalisme du temps, ou qui subissaient le joug tyrannique de la chair, se prononcèrent en faveur de la réforme et constituèrent, avec le magistrat, la noblesse et une portion du peuple, le premier parti des novateurs.

Matthieu Zell de Kaisersberg, curé de Saint-Laurent de Munster, *Wolfgang Capito* de Haguenau, prévôt de Saint-Thomas, *Antoine Firn* de Haguenau, curé de Saint-Thomas, et surtout *Martin Butzer* (Bucer) de Schélestadt, de l'ordre des Frères prêcheurs, devinrent, avec les magistrats, les principaux moteurs du parti, outre les deux prédicateurs de la cathédrale, *Symphorien Pollio* et *Hédio*, et surtout le fameux stettmeister *Jacques Sturm*. Il n'était guère question encore d'un système théologique; tous ces partisans zélés de la réforme n'en savaient pas le premier mot; ils n'avaient qu'un but, se révolter contre l'évêque et l'Église, secouer le joug de l'autorité

romaine, c'est-à-dire le célibat, depuis longtemps à charge aux prêtres dissolus, et celui de l'autorité du Pape et de l'évêque, qui s'opposait à leurs désordres. Toute la polémique porta sur les indulgences, le célibat, la messe et le Pape. Il fallait les abolir sans qu'on s'accordât du reste sur ce qui devait les remplacer. Le premier gage que les novateurs durent fournir de leur adhésion aux doctrines nouvelles fut le renoncement au célibat, et par conséquent le mariage. Butzer donna le branle; il épousa une religieuse échappée comme lui du couvent. Son exemple fut suivi par le brutal Firn de Saint-Thomas, qui annonça lui-même du haut de la chaire son mariage avec sa concubine. Puis vint le curé de Munster, Zell, qui avait encouragé en ces termes son confrère de Saint-Thomas, le jour de son mariage : « Courage, Antoine! Bienheureux ceux qui, comme toi, renoncent à l'Antechrist. »

Tous les autres vinrent à la file. L'évêque Guillaume de Hohenstein, qui fit tout ce qui dépendait d'un pasteur vigilant et juste pour arrêter le désordre, prononça l'interdit contre les prêtres mariés. Ceux-ci répliquèrent par la fameuse *Appellatio sacerdotum maritorum*, dans laquelle les accusés se reconnaissaient authentiquement des concubinaires, renonçaient à l'obéissance due à l'évêque, et professaient qu'il était criminel de lutter contre ses passions : *Ignorantiam Dei peculiariter conciliat assiduitas cum libidine conflictandi.* Le magistrat protégea les concubinaires contre l'évêque et le Pape. La nullité du vœu de chasteté devait avant tout être proclamée et pratiquée comme dogme protestant. Les couvents furent ouverts, les moines et les religieuses qui en eurent envie purent en sortir, invités par le magistrat, qui procéda à leur mariage; il y eut des Dominicains, des Carmes déchaussés et des Clarisses, sur lesquelles Butzer surtout exerçait de l'influence. Il fut moins heureux chez les Dominicaines de la Madeleine, dont l'inébranlable fermeté fit échouer honteusement les tentatives du rusé Butzer. Le magistrat prit alors en main la direction suprême du culte, et Capito démontra, dans une dissertation en forme, la juste suprématie du magistrat dans le règlement des affaires religieuses. Après de longues discussions la messe fut abolie, les ornements sacerdotaux rejetés, la communion sous les deux espèces introduite; la robe noire des prédicateurs devint obligatoire. On enleva des églises les autels, les reliques, les images; la cathédrale fut dépouillée de ses trésors; Butzer fit publiquement brûler les reliques de Ste Aurélie.

Les mesures prises par l'évêque Guillaume contre ces brutales innovations furent inutiles; les efforts de son successeur, Érasme de Limbourg, restèrent infructueux; tous deux moururent à la peine, ainsi que leur successeur, Jean de Manderscheidt. Ces saints évêques avaient été vaillamment secondés dans leur lutte contre les novateurs et les séducteurs du peuple par *Thomas Murner*, gardien des Carmes déchaussés, homme de talent et de résolution; *Conrad Tréger*, provincial des Augustins, théologien profond; *Jérôme Gebweiler*, directeur de l'école de la cathédrale, mort en exil à Haguenau; par plusieurs chanoines du grand chapitre, et principalement par le prévôt *Nellenbourg*.

Tendance théologique des réformateurs de Strasbourg. — Au commencement cette tendance fut purement négative; bientôt elle prit une nuance réformée et calviniste, à la suite du séjour que Calvin fit à Strasbourg, durant lequel il professa pendant deux ans au gymnase, et grâce surtout à

l'autorité de Butzer. Les opinions des Strasbourgeois tenaient à peu près le milieu entre celles de Luther et celles de Zwingle. Strasbourg était par sa position hors de la portée des prétentions dictatoriales de Luther et du rationalisme helvétique, et Butzer, qui s'entendait merveilleusement au rôle de caméléon dogmatique et ne voulait se brouiller avec aucun parti, était au fond dévoué aux opinions calvinistes (1).

Luther leur dit, dans la dispute du Saint-Sacrement (2) : « Vous ou moi nous sommes les suppôts de Satan; » il finit par appeler les Strasbourgeois « des vipères, des brutes, des lions, des panthères. » La conférence de Marbourg (3), à laquelle assistèrent Jacques Sturm, Butzer et Hédio, n'amena aucun résultat. A la diète d'Augsbourg les Strasbourgeois présentèrent la confession *tétrapolitaine* (4), et ce ne fut qu'après bien des conférences, après une véritable bataille dogmatique, dirigée par le Méphistophélès de la réforme, Butzer, qu'ils finirent par souscrire à la confession d'Augsbourg. Ce ne fut que lorsque Butzer se fut éloigné, à la suite des menées de Fagius, et se fut jeté dans les bras de Crammer, en Angleterre, ami comme lui de Sickingen, que l'autorité de Luther prit le dessus dans Strasbourg. Elle était surtout représentée par les zélateurs *Marbach* et *Pappus*. Dès que le parti de Luther se sentit assez fort il déclara la guerre aux professeurs de l'académie, dirigés par *Jean Sturm*, dont les opinions étaient absolument calvinistes.

Le scandale devint patent, les parties se déchirèrent à l'envi, mais les Calvinistes furent obligés de céder. La formule de concorde, rédigée par Pappus, et la nouvelle ordonnance ecclésiastique furent approuvées par le magistrat, et Sturm fut obligé d'abandonner l'académie. Alors seulement la ville libre de Strasbourg devint luthérienne (1581).

L'académie protestante possédait des hommes d'esprit et de savoir, qui tous avaient été formés dans des institutions catholiques. Cette académie n'était d'abord qu'un simple gymnase, fondé en 1537 par le stettmeister Jacques Sturm; elle accueillit tous les novateurs de France et d'Allemagne dans son sein. Calvin y enseigna et y acheva son livre *de Institutione*. Maximilien II éleva, en 1566, le gymnase au rang et aux droits d'une académie, avec 4 facultés. En 1621, Strasbourg ayant promis, par le traité d'Aschaffenbourg, de se séparer de la ligue protestante, Ferdinand transforma l'académie en université; mais le temps de sa splendeur véritable était passé. Toutefois *Jean Sturm*, *Sleidan*, *Célius* et d'autres y professèrent avec distinction. La nouvelle université attira bientôt beaucoup de jeunes gens, surtout de la noblesse allemande. Ces étudiants, en retournant dans leur lointaine patrie, y propagèrent leur préférence pour la confession calviniste. Le recteur Sturm et Sleidan furent aussi employés par la ville et la ligue de Smalkalde à des négociations diplomatiques avec la France, et tous deux, ainsi que Célius, se mirent à la solde du roi de France et lui servirent d'espions (1).

Les conséquences de la réforme à Strasbourg et en Alsace furent ce que pouvaient être les fruits d'un pareil arbre, c'est-à-dire des plus déplorables. Au point de vue dogmatique ce fut une complète anarchie de doctrines, marchant de pair avec la plus entière intolérance. Au point de vue moral ce fut la ruine de la vertu; on lâcha la

(1) *Voy.* Bucer.
(2) *Voy.* Sacrement (controverse du Saint-).
(3) *Voy.* Marbourg (conférence de).
(4) *Voy.* Confession tétrapolitaine.

(1) Barthold.

bride aux mauvaises passions, on proscrivit légalement la chasteté et la continence, comme des vœux contraires à Dieu et à la nature; on pratiqua en grand le pillage des biens des Catholiques, de leurs couvents, de leurs églises. Ces couvents et ces chapitres, dont on avait signalé la corruption, et qui avaient été dans la bouche des novateurs le motif principal de leur réforme, fournirent dans leurs membres corrompus les héros de cette réforme. Au point de vue social la réforme affaiblit les liens et l'ordre de la société, elle amena l'effroyable guerre des paysans en Alsace (1525), et produisit la division la plus profonde entre les enfants d'une même patrie. Au point de vue scientifique, si hautement prôné par les protestants, la réforme troubla pendant un siècle l'éducation du peuple, et, pour une académie qu'elle vint à bout de créer, elle abolit vingt écoles abbatiales, parfaitement tenues et très-suivies.

Les Catholiques furent traités avec une intolérance sans égale. Durant l'intérim cette intolérance fut poussée à toute extrémité, et rien ne peut donner une idée de la fureur et de la cruauté avec laquelle les protestants d'Alsace persécutèrent leurs compatriotes.

Après la mort de l'évêque Érasme, les chanoines ayant élu pour lui succéder Manderscheidt (1568), le fanatique Marbach monta en chaire dans la cathédrale pour leur recommander un candidat de son choix. Durant l'épiscopat de Manderscheidt, qui demeurait surtout à Saverne, l'apostat Gebhard de Truchsses (1), chassé du siége archiépiscopal de Cologne, se réfugia à Strasbourg, où il était chanoine, et y vécut, sous la protection de la ville, avec sa tendre Agnès, jusqu'à sa mort. A la mort de l'évêque Jean de Manderscheidt, les chanoines protestants, s'étant emparés du pouvoir, élurent un évêque luthérien dans la personne de Jean-George de Brandebourg, tandis que les chanoines catholiques donnaient leurs voix à l'évêque de Metz, le cardinal Charles de Lorraine, ce qui amena une vive lutte entre les deux prélats. Les troubles ne cessèrent que par l'annexion complète de l'Alsace et de Strasbourg à la France, et, si on peut reprocher avec raison à la politique française d'avoir favorisé les protestants d'Alsace et d'Allemagne, la justice exige de reconnaître que Louis XIV fut le restaurateur de l'Église catholique dans cette province.

(1) *Voy.* Gebhard de Truchsess.

Université. — Il n'y eut pas, nous l'avons dit, d'université proprement dite à Strasbourg avant le seizième siècle. On y comptait un grand nombre d'écoles abbatiales et canoniales; plus tard des écoles municipales s'y ajoutèrent et suppléèrent facilement à l'absence d'une université. Lorsque Charlemagne établit sa réforme des écoles, il trouva en Alsace un champ bien préparé, car depuis trois siècles les abbayes de Bénédictins s'étaient notablement accrues dans le diocèse : Marmoutier au sixième siècle; Schuttern, Wissembourg, Ébersmunster, Munster dans le val de Saint-Grégoire, Hasslach, Surbourg, Saint-Thomas de Strasbourg, Honau au septième siècle; Murbach, Schwartzach, Neuwiller, Eschau au huitième siècle, avaient d'avance défriché le champ de l'enseignement, que Charlemagne put facilement faire exploiter. La réforme accomplie par S. Benoît d'Aniane à Marmoutier, Schuttern, Schwartzach et Gengenbach, vint certainement aussi en aide aux mesures du monarque, en faisant régner pendant bien des siècles dans ces abbayes une règle invariable, se résumant dans la prière, le travail manuel et l'étude.

L'école de la cathédrale, dirigée par

les Frères de Marie, sous la surveillance épiscopale, devint très-importante; elle était, après celle de Metz, la plus ancienne école de l'Occident; elle était la gloire des évêques de Strasbourg, dont un grand nombre y avait été formé. Son fondateur, l'évêque Heddo, avait, à la demande de Charlemagne, créé le plus d'écoles qu'il avait pu, et on doit lui attribuer les premières écoles rurales de l'Alsace. La présence du moine Ermoldus Nigellus à Strasbourg, sous Louis le Débonnaire, fut favorable aux études. Les évêques Adeloch et Bernald marchèrent sur les traces de leur prédécesseur; ils créèrent l'école de Saint-Thomas, celles de Marmoutier et de Wissembourg, dans laquelle, au neuvième siècle, fleurit *Otfried*, disciple de Rhaban Maur.

Le dixième siècle ne fut pas le moins intéressant; l'évêque Baldram fut le meilleur poëte de son temps. On doit faire mention de son commerce littéraire avec le savant évêque Salomon de Constance et l'évêque Dado de Verdun. L'évêque Udo fonda une bibliothèque près de la cathédrale et une foule d'écoles. L'évêque Erchenbald fut un bon poëte pour son temps; son *Catalogue* est important pour l'histoire des évêques de Strasbourg. Il appela à l'école de sa cathédrale l'excellent écolâtre Victor. L'évêque Richwin fut un savant estimé.

Durant le onzième siècle l'évêque Werner Ier se distingua par son goût pour les lettres et les arts.

L'école de la cathédrale donna deux excellents prélats dans Gebhard, évêque de Spire, et Benno, évêque d'Osnabruck, tous deux connus par leur science. Le célèbre pédagogue Mangold de Lutenbach professa avec distinction à Paris et en Alsace, et mourut supérieur de l'abbaye de Marbach. Le vénérable Théotger, son disciple, écolâtre instruit et bon musicien, devint évêque de Metz. Le Pape Léon IX (Bruno de Dagsbourg) doit être cité aussi comme savant. Au douzième siècle Bruno de Hohenberg illustra le siége épiscopal; il fut formé dans l'école de la cathédrale. Les femmes ne demeurèrent pas en arrière de l'exemple donné par les hommes. L'impératrice *Richardis*, femme de Charles le Gros, les filles de *Mangold de Lutenbach*, *Heilwide de Dagsbourg*, mère de Léon IX, plusieurs abbesses de Hohenbourg, *Relendis*, et surtout *Herrade de Landsberg*, *Édelinde*, sa proche parente, furent la gloire de l'Alsace lettrée.

Bientôt aux efforts des Bénédictins s'associèrent des Chanoines réguliers, des Prémontrés, des Cisterciens, de modestes et laborieux Chartreux, qui eurent plusieurs monastères en Alsace et déployèrent un grand zèle pour l'instruction populaire.

Au treizième siècle vinrent les Franciscains et les Dominicains; chaque couvent avait en général son école. Lorsque les villes libres fondèrent des académies et des universités, Schélestadt prit rang parmi elles, et son école passa pour l'une des meilleures au quinzième siècle. *Crato Hoffmann*, *Dringenberg*, *Wimpheling*, *Jérôme de Gebweiller*, *Beatus Rhenanus* y fleurirent au moment de la renaissance des lettres. Le couvent des Frères prêcheurs de Strasbourg avait, au quatorzième siècle, une école de mystiques remarquables, parmi lesquels se distingua surtout *Jean Tauler*. L'école théologique des Frères mineurs de Saverne ne fut pas non plus sans mérite. L'état de l'instruction générale était très-satisfaisant dans le diocèse de Strasbourg au moment où éclata la réforme. L'esprit qui animait la science était moins rassurant, et ce fut cet esprit qui fraya les voies à la réforme.

Les évêques de Strasbourg opposé-

rent dès qu'ils le purent, et non sans succès, les Jésuites aux réformateurs. Les premiers Jésuites vinrent à Molsheim, à 4 lieues de Strasbourg, vers 1570; en 1580 l'évêque Jean de Manderscheidt fonda pour eux le collége de cette ville. En 1617 le Pape Paul V l'érigea en université, et l'empereur Matthias la confirma. Lorsqu'en 1682 Égon de Furstenberg créa le séminaire de Strasbourg à la place de l'ancienne école de la cathédrale, et y associa en 1685 un collége, qu'il confia avec le séminaire aux Jésuites, l'université de Molsheim fut transférée au séminaire de Strasbourg (1701). Elle ne comprenait que deux facultés, celle de théologie et celle des lettres; pour les autres branches de la science les étudiants catholiques devaient fréquenter les cours de l'université protestante. On cite parmi les professeurs remarquables des Jésuites les Pères *Dez*, *Petit-Didier*, *Baltus*, *Laubrussel*, *Laguille* et *Scheffmacher*. Les Jésuites eurent, jusqu'à l'abolition de l'ordre, plusieurs établissements florissants à Haguenau, Schélestadt, Colmar et Ensisheim. A dater de 1763 l'université catholique fut confiée à des prêtres séculiers, ainsi que le séminaire et le collége, jusqu'au jour où la Révolution abolit tous les établissements et toutes les fondations ecclésiastiques. On cite avec honneur, durant cette période, le recteur de l'Université *Jeanjean* et le chancelier *Louis*.

État actuel du diocèse. — Le diocèse de Strasbourg a reçu par le concordat de 1801 à peu près son ancienne étendue, sauf les parties situées sur la rive droite du Rhin. Il fut agrandi d'une portion des évêchés de Besançon et de Metz, et subordonné à la province métropolitaine de Besançon. Il comprend les deux départements du Haut et du Bas-Rhin avec une population totale de 1,008,872 âmes, dont environ 800,000 Catholiques. L'organisation du diocèse est celle de tous les diocèses de France (1); elle comprend 76 cures de première et de seconde classe, 617 cures succursales, 144 vicariats. Le chapitre compte neuf chanoines et deux vicaires généraux, nommés par l'évêque et agréés par le gouvernement. Le jeune clergé est élevé et formé dans le grand et le petit séminaire de Strasbourg, dans un collége épiscopal situé également à Strasbourg et dans le petit séminaire situé à La Chapelle, dans le Haut-Rhin. Il se trouve d'autres colléges ecclésiastiques à Saint-Pilt, à Ribeauvillé. Les écoles primaires sont dirigées en beaucoup de localités par les Frères de Marie de Bordeaux, établis à Ébersmunster, les Frères des Écoles de la Providence, établis à Hilsenheim, non loin de Schélestadt, et les Sœurs de la Providence, dont la maison-mère est à Ribeauvillé. En outre il y a à Strasbourg depuis 1851 un collége libre fondé par l'évêque, dirigé par des prêtres, qui compta dès son inauguration 125 élèves; il est principalement destiné aux enfants que leurs parents ne veulent ni consacrer à l'état ecclésiastique ni confier aux établissements universitaires.

Les établissements d'éducation pour les jeunes filles sont dirigés par les Dames du Sacré-Cœur, résidant à Kentzheim, dans le Haut-Rhin, près de Colmar; par les Sœurs du bienheureux Père Fourier, à Molsheim et à Strasbourg; par les Sœurs de la Doctrine chrétienne, à Strasbourg; par celles de la Providence, à Ribeauvillé et Ruffach.

Les hospices sont confiés aux Sœurs de Charité de Strasbourg et aux Sœurs (ou Filles) du divin Sauveur, à Niéderbronn.

La Société de Jésus a un noviciat à Issenheim et une maison à Strasbourg;

(1) *Voy.* France.

les Rédemptoristes ont un couvent à Landser et au Bischenberg, près d'Obernay. Les Trappistes et les Trappistines sont établis sur le mont des Olives (*Oelenberg*), près de Mulhouse. Les Dames du bon Pasteur ont une maison à Strasbourg, et il y a en outre un établissement particulier destiné à former de jeunes filles au service domestique, fondé par M[elle] de Klaubitz, dans la rue de la Toussaint, à Strasbourg.

Cathédrale, Basilica S. Mariæ, Monasterium majus. — Le célèbre monument qui se lie si intimement à l'histoire du diocèse, le chef-d'œuvre de l'architecture gothique en Alsace, mérite une mention particulière. Cet édifice n'a pas de prétention à l'unité artistique; mais dans sa variété il offre les divers modèles de l'architecture chrétienne, telle qu'elle se développa à travers les siècles, depuis l'époque romane jusqu'à la dernière période ogivale.

L'église actuelle est au moins la troisième qui a été érigée à la place de l'ancien temple celtique dédié à Mars, et l'on peut historiquement distinguer la cathédrale de *Clovis*, celle de *Werner* et celle d'*Erwin*.

Les chroniqueurs s'accordent à attribuer au premier roi chrétien des Franks la construction de la première cathédrale (504-510). Elle était en bois et n'était par conséquent pas destinée à une longue durée. Dès le règne de Pepin un nouveau chœur devint nécessaire; Pepin le fit en partie exécuter, et il fut achevé par son fils Charlemagne. Louis le Débonnaire plaça Strasbourg sous l'invocation de la Reine du ciel, patronne de la cathédrale, et depuis lors les Strasbourgeois adoptèrent dans leur étendard, sur leur sceau et leurs monnaies, une image de la sainte Vierge. C'est à cette époque que remonte la description de la cathédrale d'Ermoldus Nigellus. Sa magnificence fait présumer qu'il restait peu de chose de l'antique église en bois de Clovis.

En 873, sous l'évêque Ratald, le feu consuma les archives de la cathédrale. L'évêque les fit rebâtir et consacra sa fortune à l'embellissement de la maison de Dieu.

Lorsque Hermann, duc d'Alsace et de Souabe, prit d'assaut Strasbourg, en 1002, la cathédrale fut profanée, pillée et en partie réduite en cendres. En 1007, le jour de la Saint-Jean, la foudre tomba sur ce qui restait et ruina la cathédrale presque de fond en comble.

L'évêque *Werner* posa en 1015 la première pierre de la nouvelle cathédrale; en 1028 elle était sous toit; elle fut achevée vers 1050.

La cathédrale de Werner fut quatre fois incendiée au douzième siècle, et des restaurations partielles rendirent, au commencement du treizième siècle, une nouvelle reconstruction nécessaire. La crypte seule subsista, avec le chœur et le transept; on rebâtit les trois nefs dans le style gothique pur, et elles furent terminées en 1275. C'est là la troisième construction, dite celle d'*Erwin*, quoique ce grand architecte ne parut pour la première fois que deux ans après, à la pose de la pierre de la façade. Après la mort d'Erwin, en 1318, son fils continua la façade jusqu'à la galerie et sauf la tour du milieu, où étaient suspendues les cloches. Entre ce dernier et le Colonais *Jean Hültz* se placent plusieurs maîtres dont on n'a pu retrouver les noms, sauf celui de *Juncker de Prague*, auquel on ne peut attribuer avec certitude aucune partie. En 1565, 1625, 1654, la flèche fut gravement lésée par la foudre. En dernier lieu les maîtres *Heckler*, père et fils, durent en enlever 58 pieds et les reconstruire. En 1835 le feu du ciel endommagea de nouveau la flèche. On y établit un paratonnerre, et depuis lors

la flèche est restée hors d'atteinte. L'architecte *Jodoc Dotzinger* succéda à Hülz; il sculpta le beau baptistère en 1453. On organisa à cette époque de grandes associations d'architectes et de maçons qu'on appela loges (*Hütten*), dont Strasbourg obtint la présidence héréditaire (*Hauphütten*, loge métropole), et dont la première assemblée générale fut convoquée par le grand-maître Dotzinger à Ratisbonne en 1459. On convint par un acte solennel que l'architecte de la cathédrale de Strasbourg serait à perpétuité l'unique grand-maître de la confrérie générale des maçons de l'Allemagne.

Jean Hammerer succéda en 1474 à Dotzinger. La magnifique *chaire*, le chef-d'œuvre du genre (1488), est due à cet artiste, et ce fut Geiler de Kaisersberg qui le premier y monta. *Jacques de Landshut* bâtit le *portail de Saint-Laurent* en 1494, et *Nicolas de Haguenau* construisit le nouveau *maître-autel*, qui seul fut épargné durant la réforme, et qui fut tristement remplacé, à l'époque de la restitution de la cathédrale, par un autel rococo. En 1759 le feu endommagea la tour octogonale en plomb, nommée la mitre, qui couvrait le grand autel, et elle fut remplacée malheureusement par la toiture en cuivre actuelle.

La cathédrale présente les plus beaux modèles de tous les styles de l'architecture chrétienne. Il n'y a plus de trace du chœur de Pepin ou de la construction de Charlemagne; il reste la partie orientale de la crypte de la cathédrale de Werner. La partie occidentale ne peut être attribuée au onzième siècle, d'après son style. En somme la crypte offre un ensemble harmonieux; elle est beaucoup plus petite que celles de Spire, de Chartres ou de Bourges, mais elle est d'ailleurs pleine d'intérêt et restaurée d'une manière satisfaisante. Le chœur, qui s'élève par-dessus la crypte, est un premier essai de style ogival de la période de transition; il est simple, massif comme une construction byzantine, roman dans le détail de l'ornementation, mais les arceaux sont en ogives. Il avait été scandaleusement restauré sous l'évêque Égon de Furstenberg, mutilé dans ses parties les plus nobles, couvert d'une couche de plâtre, défiguré par une boiserie du plus affreux pompadour; ce n'est qu'en 1853 qu'il a été restauré conformément au style primitif. Il ne manque plus qu'un maître-autel de l'époque de transition et des stalles du même style. Naguère encore on attribuait le chœur à Charlemagne; l'étude plus consciencieuse des temps modernes a restitué à chaque partie sa date et son auteur. Le transept n'est pas beaucoup moins ancien que le chœur; il est plus riche d'ornementation et mêlé de parties appartenant au style gothique. Le bras du nord est un peu plus ancien que celui du sud; mais il n'y a pas un demi-siècle de différence entre toutes les parties et le chœur, et l'ensemble appartient à la fin du douzième siècle. Les piliers de la tour sont hardis, les chapiteaux romans, les arceaux aigus. L'histoire ne nomme aucun architecte de cette époque; ce furent sans doute les évêques eux-mêmes qui dirigèrent les travaux, et les chanoines de la maison des Frères (*Bruderhof*), sous leur surveillance immédiate. Les corporations d'architectes et de maçons ne se formèrent que plus tard.

La partie la plus importante de la cathédrale est la *triple nef*, qui appartient au treizième siècle et qui est du plus beau style ogival. Les nefs latérales ne sont pas très-élevées; celle du milieu seule s'élance d'une manière hardie et imposante; les masses disparaissent par leur hauteur, les piliers s'élancent en colonnes serrées, se divi-

sent, s'épanouissent dans les arêtes de la voûte et se terminent d'une manière hardie et grandiose. Les fenêtres sont hautes et larges, les cimaises profondes; une immense variété d'ornements anime l'ensemble. On ne nomme pas l'architecte; peut-être est-ce encore un Frère de Marie dont le nom est au livre de vie. Ici seulement apparaît *Erwin de Steinbach.*

Après l'incendie qui eut lieu en 1298 Erwin rétablit la voûte de la nef, construisit le *triforium*, et travailla en même temps à la grande façade. Il prit pour base de son travail le système des cathédrales françaises; l'Allemagne n'avait alors aucun modèle à lui offrir, tandis que la France en possédait en foule depuis longtemps. Le maître n'emprunta à l'Allemagne que certains détails, notamment pour la sculpture. L'œuvre d'Erwin est un mélange de grandeur et de grâce; ces qualités éclatent surtout dans le porche; rien n'est comparable à sa majesté, à sa hardiesse, à la perfection de son exécution. Le plan d'Erwin, suivi par son fils, fut moins respecté par les maîtres qui leur succédèrent. Ils surajoutèrent au milieu de la façade, audessus de sa splendide rosace, un troisième étage moins en harmonie avec le reste. La tour octogonale, à partir de la galerie, fut plus élevée qu'elle ne devait l'être, et lorsqu'on en vint à la flèche la belle époque était passée, et la flèche, quoique d'un art merveilleux et d'une exécution étonnante, s'écarta du style classique du treizième siècle. Elle est haute de 142m,42.

Quatre chapelles sont incorporées à la cathédrale : la chapelle de *Saint-André*, au sud du transept, du douzième siècle; celle du nord, dédiée à *S. Jean*, est de la meilleure époque ogivale et renferme la tombe de Conrad de Lichtenberg, qu'on cite comme un grand protecteur des arts et qu'on peut considérer comme le fondateur de la chapelle. Ce fut sous ses ordres qu'Erwin travailla. La pierre sépulcrale du grand artiste est en dehors de la chapelle; son épitaphe est sur un des piliers. La chapelle de *Saint-Martin* (1515), aujourd'hui dite de *Saint-Laurent,* renferme le maître-autel de la paroisse, et fut élevée par *Conrad Wagt*, sous l'épiscopat de Guillaume de Hohenstein. La chapelle de *Sainte-Catherine* (ou de la Croix) fut rattachée, en 1331, à la nef latérale du sud par le fils d'Erwin, d'après les ordres de l'évêque Berthold de Bucheck, et fut achevée en 1432 par l'architecte Specklé.

Erwin avait bâti à gauche de la chaire, en l'appuyant contre les piliers, la chapelle de *la sainte Vierge*, dans laquelle le magistrat avait ses places d'honneur; elle était gracieuse; la Salutation angélique était sculptée dans la galerie, avec cette inscription : *M.CCC.XVI. ædificavit hoc opus magister Erwin.* Elle fut enlevée en 1682.

Sculpture. — Rien n'est plus riche et plus expressif que les sculptures de la cathédrale; les parties les plus belles ont été ravagées durant la Terreur. On remarque surtout la mort de la Ste Vierge au tympan du fronton de la porte d'entrée, au midi du transept; les deux figures de l'Ancien et du Nouveau Testament, habituellement attribuées à *Sabine*, fille d'Erwin (que la critique moderne prétend n'avoir pas existé); les Prophètes du grand portail, les vierges folles et les vierges sages, les Vertus qui domptent les Vices aux portails latéraux; plusieurs groupes, au fronton de la grande porte, qui échappèrent aux iconoclastes.

Les niches étaient remplies d'une foule de statues qui sont d'un caractère très-original; la plupart ont disparu. Les quatre statues équestres et gigantes-

ques qui ornent la façade sont modernes; elles représentent Clovis, Dagobert, Rodolphe de Habsbourg et Louis XIV, et remplacent celles que la Révolution avait jetées à bas. La statue de Conrad de Lichtenberg, qui est sur son sarcophage, dans la chapelle de Saint-Jean, est belle et d'une bonne exécution. L'épopée qui couvre la façade représente les principaux traits de l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament jusqu'au dernier jugement. La plupart des figures sont modernes; l'ornementation est d'une remarquable exécution. Il y a dans les ateliers de la cathédrale d'excellents tailleurs de pierre; les statuaires manquent.

Vitraux. — On y trouve des vitraux qui datent du douzième siècle et vont jusqu'au milieu du quinzième. Les plus anciens ont disparu. L'école de peinture donnait alors la main à la tribu des architectes, et une noble émulation animait toutes les branches de l'art. Les vitraux les plus précieux sont les plus anciens, c'est-à-dire ceux du transept méridional, de la nef septentrionale et quelques autres dispersés çà et là. La nef latérale du sud représente dans ses vitraux l'Histoire sainte, comme la façade le fait en pierre, et le verre a survécu à la pierre. Une série de saints de tous les siècles orne la nef principale à droite, et une série de saints Papes, de martyrs de la légion Thébaine et d'évêques de Strasbourg, la nef principale. On voit dans la nef latérale du nord les princes franks et allemands depuis Charlemagne et Othon jusqu'à Frédéric Barberousse. Les douze Apôtres ornent la chapelle de Sainte-Catherine; ces vitraux sont du quatorzième siècle et ont été exécutés par *Jean de Kirchheim*, le seul peintre-verrier de la cathédrale dont le nom soit connu jusqu'à présent.

On a, dans les temps les plus récents, cherché à restaurer honorablement les rares modèles de l'antique art chrétien qu'offre de toutes parts la cathédrale; on a parfaitement réussi dans la restauration de beaucoup de statues, et l'on peut espérer que peu à peu on fera disparaître tous les pauvres raccords qui déshonorent encore bien des endroits. On a rétabli les vitraux de la galerie du *triforium*, représentant la généalogie de Jésus-Christ, selon S. Luc. La série entière des images de la cathédrale est en son genre une des œuvres d'art les plus rares.

Dans son ensemble comme dans ses détails, la cathédrale de Strasbourg est une des œuvres les plus grandioses d'un siècle où l'architecture catholique atteignit sa plus haute perfection. La surface de la cathédrale est de 58,052 pieds carrés, et n'est dépassée en grandeur, parmi les églises catholiques, que par l'église de Saint-Pierre à Rome, le Dôme de Milan, les cathédrales de Cologne et de Spire. Aucune cathédrale n'offre de bien loin une flèche aussi élevée et une façade aussi majestueuse. On conserve dans les archives de l'œuvre Notre-Dame (le *Frauenhauss* sur la place de la Cathédrale) les modèles, en partie originaires, des plans de la cathédrale.

Cf. Erchenbald, *Catal. Episc. Argent.*; Königshoven, *Chronique de l'Alsace*; Wimpheling, *Catal. Episc. Argent.*; Laguille, *Histoire d'Alsace*, 2 vol.; Schöpflin, *Alsatia illustrata* et *Alsatia diplomatica*; Grandidier, *Histoire de l'église et des princes-évêques de Strasbourg*, 2 vol.; Barthold, *les Huguenots*; Röhrich, *Histoire de la Réforme à Strasbourg*; Haas, *Coup-d'œil sur l'hist. de la Réforme à Strasbourg*; Renouard de Bussière, *Guerre des Paysans*; Hermann, *Notices hist., stat. et litt. sur la ville de Strasbourg*, 2 vol.; Schad, *Summum Argentor. templum*; Schweighäuser, *Description de la cathédrale de Strasbourg*; V Guer-

ber, *Essai sur les Vitraux de la cathédrale de Strasbourg;* Strobel, *Histoire patriotique de l'Alsace*, 6 vol., au point de vue protestant, surtout le 6e vol., continué par le professeur Engelhardt.

GUERBER.

STRAUSS (FRÉDÉRIC-DAVID). *Voy.* EXÉGÈSE.

STRIGEL, STRIGÉLIENS. *Victorin Strigel*, né à Kaufbeuren, en Souabe, en 1524, étudia à Fribourg et à Wittenberg, et suivit avec un grand zèle les leçons de Luther et de Mélanchthon. Ce dernier surtout l'attira. Ce fut à l'instigation de Mélanchthon que Strigel se voua à l'enseignement, et à sa recommandation qu'il devint, en 1548, professeur de théologie à Iéna. Cette université nouvellement fondée devait devenir le sanctuaire de la vraie doctrine luthérienne; car l'école de Wittenberg, occupée par les *Philippistes*, disciples de Mélanchthon, avait une mauvaise réputation et paraissait s'être écartée en plusieurs points importants des idées primitives de Luther. Mélanchthon lui-même fut de bonne heure en désaccord avec Luther, qu'il ne voulut pas suivre dans toutes ses exagérations. Il avait surtout adouci le dogme acerbe de la prédestination absolue qui ressortait de cette proposition de Luther : « La grâce de Dieu seule, sans la libre coopération de l'homme, opère sa conversion. » Mélanchthon admettait la coopération de la volonté humaine et l'action simultanée de trois agents, la parole, l'Esprit-Saint et la volonté de l'homme. Cette opinion modérée avait passé dans l'*Intérim* de Leipzig et excité un vif mécontentement parmi les théologiens strictement luthériens, tels qu'Amsdorf et Flacius, qui renonça à sa chaire de professeur à Wittenberg en 1548. Le mécontentement dégénéra en controverse ouverte lorsque Jean Pfeffinger, professeur de théologie à Leipzig, soutint en 1555, dans une dissertation spéciale, *Propositiones de Libero Arbitrio*, la nécessité de la coopération humaine ou le *synergisme* (1). Les théologiens de Wittenberg prirent parti pour lui, ceux d'Iéna contre lui. A la tête des adversaires du synergisme se trouvaient Amsdorf et Flacius. Ils pressèrent le duc Jean-Frédéric de Gotha de publier une réfutation de toutes les falsifications qu'on avait osé faire des vrais dogmes luthériens, et dont les Wittenbergeois avaient accepté la responsabilité. Malheureusement Flacius ne fut pas appelé à prendre part à la rédaction de cette réfutation; on en chargea deux de ses collègues, les professeurs Strigel et Schnepf, et le prédicateur Hugel d'Iéna. Comme leur travail fut complétement rédigé dans le sens du synergisme, par conséquent de Mélanchthon, Flacius le critiqua amèrement lorsqu'en 1558 il fut soumis au jugement des théologiens du duché; il blâma surtout ce qui avait rapport à la doctrine de la liberté, accusa les rédacteurs de synergisme, ce qui équivalait à peu près au reproche de semi-pélagianisme, et parvint à faire condamner, comme une grossière erreur, l'opinion suivant laquelle, « après sa chute, l'homme a encore quelques forces pour coopérer librement à la grâce qui le prévient et l'assiste dans sa conversion, et pour accepter ou rejeter cette grâce. » Strigel protesta contre ce jugement, même après que la réfutation modifiée eut été, en 1559, promulguée par des ordres sévères dans tout le duché. La résistance de Strigel et de Hugel leur valut d'être emprisonnés dans la forteresse de Grimmenstein; ils recouvrèrent leur liberté en 1559, grâce à l'intervention de plusieurs princes et du roi Maximilien; mais, ne voulant pas renoncer à leurs principes, ils furent obligés de

(1) *Voy.* SYNERGISME

promettre de vivre en silence dans Iéna et de ne pas quitter la ville avant de s'être justifiés des accusations portées contre eux. Strigel fut favorablement jugé à la cour du duc.

L'université demanda que Strigel pût s'expliquer dans une conférence publique, et le duc consentit à ce que Strigel soutînt, au mois d'août 1560, à Weimar, une discussion solennelle contre Flacius. Le duc et une foule d'auditeurs des diverses universités y assistèrent. Strigel serra son adversaire de fort près; il lui demanda inopinément « s'il niait que le péché originel fût un *accident* dans l'homme. » Flacius, craignant les conséquences immédiates de cette concession, ne voulant pas même admettre que le péché fût un simple accident, se laissa entraîner par l'ardeur de la discussion, et soutint l'opinion manichéenne que « le péché originel est la *substance* même de l'homme. » Il chercha à démontrer cette dangereuse proposition, malgré les remontrances de ses collègues Musæus et Wigand, qui l'en détournaient. Flacius était si peu préparé à répondre aux principes philosophiques que Strigel faisait valoir contre le *serf arbitre* de Luther qu'il n'eut rien à dire, si ce n'est que la raison est complétement aveugle dans les choses de Dieu, et que cette abominable bête (suivant l'expression de Luther) devait être assommée et anéantie. Aux nombreux passages de la Bible par lesquels Strigel démontrait que Dieu sollicite et prévient l'activité humaine, Flacius répondait uniquement qu'on ne devait pas en conclure la *possibilité* réelle de la réaction humaine.

Le colloque de Weimar ne contribua en rien à la conversion des Flaciens; ils n'en devinrent que plus acharnés contre les Strigéliens, et mirent tout en œuvre pour renverser complétement leur chef; ils prièrent le duc de lui imposer la rétractation publique de ses erreurs. Le duc, fatigué de leurs prétentions, destitua les plus acharnés des Flaciens, et institua, en 1561, un consistoire auquel les théologiens furent subordonnés comme les laïques. Malgré les plaintes qu'ils élevèrent contre ces empiétements sur les droits de l'état ecclésiastique, le duc persista dans ses ordonnances, condamna la nouvelle espèce d'inquisition espagnole inaugurée par Flacius et ses partisans, et leur imposa l'obligation de se réconcilier avec Strigel. Ils repoussèrent tout accommodement, profitèrent même de la liberté de la chaire pour exhaler leur bile contre leurs adversaires, et prétendirent que la démarche du duc mettait la *religion* en danger. Il en résulta que tous les Flaciens furent renvoyés de leurs fonctions, et que Flacius même fut obligé de se mettre en sûreté par la fuite.

C'est ainsi que les synergistes l'emportèrent dans Iéna. Cependant les partisans de Flacius, qui, chassé d'Iéna, errait en Allemagne, ne cessaient pas de se recruter, surtout parce qu'on voyait en Flacius le martyr du pur luthéranisme.

Les théologiens les plus estimés, tels que le prédicateur de la cour de Weimar, *Christophe Irenæus*, devinrent d'ardents Flaciens et ne se firent pas faute de persécuter de toutes manières les synergistes ou les Strigéliens.

La cour de Weimar, voulant calmer les esprits, proposa à Strigel de rédiger une déclaration dans laquelle le dogme luthérien paraîtrait sauvegardé. Strigel la rédigea en effet dans ce sens, refusant absolument à l'homme toute capacité et tout pouvoir de réaliser quelque chose de bon sans l'assistance du Saint-Esprit, quand même sa volonté aurait reçu une noble impulsion de cette puissance supérieure. Cette décla-

ration fut agréée par les théologiens de Wittenberg, qui avaient la réputation d'être orthodoxes, et soumise à l'examen des théologiens et des prédicateurs de la Saxe ducale durant une visite générale des églises. Ceux-ci modifièrent, adoucirent encore cette déclaration, et Strigel, mécontent du résultat, ne se voyant plus en sûreté à Iéna, se rendit en 1562 à Leipzig, où il fut nommé professeur. Mais il n'y demeura pas longtemps; on le soupçonna d'incliner vers l'Église réformée, et on ferma son cours en 1567. Le malheureux synergiste, haï de tout le monde, se réfugia à Amberg, puis à Heidelberg, où il mourut d'une attaque d'apoplexie, en 1569, à l'âge de 45 ans.

Strigel laissa la réputation d'un théologien libéral, d'un penseur philosophe, qui finalement s'était de plus en plus rattaché à la confession calviniste. On peut remarquer, quant à la déclaration faite en dernier lieu par Strigel, qu'elle ne satisfit pas non plus les prédicateurs flaciens et qu'ils demandèrent que Strigel la rétractât publiquement. Le refus opiniâtre des Flaciens, repoussant toute tentative de conciliation, décida le duc, en 1562, à destituer plus de trente superintendants et prédicateurs, et à demander à l'électeur Auguste de Saxe plusieurs de ses théologiens pour occuper les chaires d'Iéna. Mais la tranquillité créée par ces mesures ne fut pas de longue durée parmi les théologiens des deux Saxes ducale et électorale. L'avénement du duc Jean-Guillaume, en 1569, amena un revirement défavorable aux synergistes (aux Wittenbergois); les théologiens de la Saxe électorale furent renvoyés et remplacés par leurs plus ardents adversaires, tels que Wigand, Irénæus, etc. Les prédicateurs furent tenus de souscrire une réfutation de la déclaration de Strigel, qui était d'autant plus odieux alors qu'il vivait parmi les réformés de Heidelberg. L'électeur Auguste et le duc Jean-Guillaume, cherchant à réconcilier les Wittenbergeois et les théologiens d'Iéna, de nouveau enflammés les uns contre les autres, résolurent de recourir à un moyen dont l'inutilité était manifeste; ils convoquèrent, en 1568, une conférence religieuse à Altenbourg, où Wigand soutint l'opinion des stricts Luthériens, Paul Éber, professeur de théologie à Wittenberg, la doctrine des synergistes ou des Mélanchthoniens. Il importait avant tout, au parti strictement luthérien, non pas tant d'examiner la cause à fond que de représenter l'école philippiste comme souverainement hétérodoxe. Aussi, après quatre mois de disputes, on se sépara sans avoir abouti à rien.

On peut citer, parmi les ouvrages de Strigel : *Argumenta et scholia in libr. apocryphos; Ration. legendi scripta Prophetar. et Apostol.; Hypomnemata in Proverb. Salomon., Eccles. et Cant. canticorum; Comment. in Izaiam, Jerem. et Ezech., etc.; Comment. de præsentia corporis et sanguinis Christi, etc.; Comment. in Genesin, Exodum, etc.; Theodoreti dialogos* 3, *Græce et Latine; Basilii Hexaemeron; Hypomnemata in omnes Psalmos; Hypomn. in omnes libros Novi Testam.*

Weissmann a écrit la biographie de Stringel et raconté l'histoire de ses controverses, Tubingue, 1732.

Conf. Schröckh, *Hist. de l'Église et de la Réforme*, 4e tome; Ritter, *Manuel de l'histoire de l'Église*, 2 vol.

STUART (Marie). *Voyez* Marie Stuart.

STUDITES (Siméon), moine du couvent de Studium, à Constantinople, est connu comme l'auteur de plusieurs hymnes, τροπάρια, sur les fêtes de l'É-

glise et les jours de jeûne. Un autre Siméon Studites est vanté pour sa sainteté par Siméon, abbé d'un couvent de Saint-Mamas *in Xylocerco* (*circo ligneo*), dans son *Orat*. 32.

Cf. Leo Allat., *Diatribe de Simeonibus et Simeonum scriptis*, Paris, 1664, p. 73; Id., l. c., p. 301; Fabricius, *Bibl. Græca*, ed. Marten., vol. XI, p. 299; Cave, *Histor. litter.*, vol. II, *diss.*, I, p. 18, ed. Basil., 1745, et l'article ACOIMÈTES.

STUHLWEISSENBOURG (DIOCÈSE DE). *Voyez* GRAN.

STUHLWEISSENBOURG (CONVENTION DE). *Voyez* HUSSITES.

STUPRUM. On désigne par ce mot:

1° La séduction d'une vierge (*defloratio virginalis*), par opposition à la *fornicatio* (*q. e. concubitus naturalis soluti cum soluta meretrice*);

2° La cohabitation obtenue contre son gré avec une fille honnête ou une veuve irréprochable, ayant cédé à la ruse, à la fraude, à la crainte, *stuprum consentaneum;*

3° La cohabitation obtenue par l'emploi de la force physique (*stuprum violentum,* le viol proprement dit).

La *defloratio* d'une jeune fille non mariée lui donnait contre le séducteur une action en fin de mariage, et, dans le cas de refus, le droit à une dot convenable ou à une indemnité équivalente (1).

L'Église punissait le *stuprum violentum*, commis par des ecclésiastiques pourvus des ordres majeurs, de la suspension, et, suivant les circonstances, de la déposition (2); elle condamnait le laïque qui ne voulait pas épouser sa victime, d'après l'ancien droit, à un châtiment corporel, à l'excommunication et à la prison (3); d'après le droit nouveau, elle le condamnait soit à l'épouser, soit à la doter convenablement, et à nourrir l'enfant (1); s'il était incapable de dédommager la fille séduite elle le livrait au bras séculier. Les lois romaines punissaient le *stuprum* commis sur une veuve irréprochable ou une jeune fille honnête, si le coupable appartenait à un rang élevé, de la perte de la moitié de ses biens, d'une peine corporelle ou du bannissement (2). Elle punissait plus sévèrement le *stuprum violentum*.

Les canons destituaient et dégradaient les ecclésiastiques coupables, excommuniaient et emprisonnaient les laïques; le droit romain ajoutait le bannissement et la proscription (3). Les lois de l'empire germanique condamnaient le coupable à la peine de mort (4).

La *stupratio* d'une religieuse était plus sévèrement punie, comme *sacrilegium carnale*.

Voyez SACRILÉGE.

PERMANÉDER.

STURM (S.), premier abbé de Fulde et apôtre des Saxons, fut, non un de ces génies créateurs qui renouvellent par eux-mêmes la face des choses, mais un de ces nobles caractères qui, s'associant à quelque pensée créatrice, à quelque idée haute et féconde, la réalisent et opèrent ainsi de grandes choses sans qu'on songe à citer leur nom et à glorifier leurs services.

Sturm s'associa à l'œuvre de S. Boniface, après sa mort aux projets qu'avait Charlemagne de christianiser la Germanie; il leur prêta un concours infatigable et toujours efficace, et son nom se perdit dans le bruit et la gloire

(1) C. 1, X, *de Adult. et stup.*, V, 16.

(2) Barbosa, *de Off. et pot. episc.*, p. III, 110, n. 10.

(3) C. 2, X, cit., V, 16.

(1) C. 5, X, *De eo qui duxit in matr.*, IV, 13.

(2) *Inst.*, § 4, *de Publ. Jud.*, IV, 18.

(3) Fr. 3, § 4, *Dig.*, *ad leg. Jul. de vi publ.*, XLVIII, 6.

(4) C. C. C., art. 119.

qui entourèrent le souvenir de cet illustre pontife et ce puissant monarque.

S. Boniface s'adjoignit Sturm pendant qu'il évangélisait la Bavière, où était né son nouveau disciple. Le moment de cette admission est incertain. Nous possédons une biographie de Sturm, par S. Eigil, élevé dès son enfance dans le couvent de Fulde, pendant vingt ans le disciple et l'ami de Sturm, qui l'assista au moment de sa mort, lui succéda comme quatrième abbé de Fulde, et donna aux moines les ouvrages de Sturm à examiner d'abord et à lire fréquemment ensuite. Cette biographie mérite, par conséquent, toute confiance; mais on en a interprété un passage, où il est dit : Sturm, jeune encore, fut recueilli par Boniface, à la demande de ses parents, *tunc etiam puer Sturmi precatu parentum ab eo susceptus* (2), comme si Sturm n'avait été qu'un enfant à cette époque, et un autre passage de cette même biographie a été de bonne heure mal lu, car au lieu de : *Non jam tunc ex quo in eremo habitare cœperat anno ab Hersfeld regressus est* (3), un manuscrit qui est relaté par Pertz porte : *Nono jam tunc*, etc., de sorte que, d'après ce dernier manuscrit, il se serait écoulé *neuf* ans entre la retraite de Sturm à Hersfeld et son retour à Fulde, tandis que dans la réalité il ne s'écoula pas *une* année entière.

Lambert d'Aschaffenbourg suivit cette leçon erronée, et l'autorité de Lambert perpétua l'erreur, suivant laquelle Hersfeld ne fut découvert qu'en 736 (4). De là l'autre erreur (5), suivant laquelle Sturm fut accueilli comme élève par S. Boniface dès 718. Outre qu'on ne peut pas s'imaginer que Boniface ait reçu Sturm quand il avait à peine douze ans, et qu'il l'ait emmené avec lui pendant des années dans tous ses voyages, sans lui faire donner régulièrement de l'instruction, le fait est contraire à tous les renseignements positifs qu'on a d'ailleurs, et d'après lesquels il demeure incontestable que S. Boniface n'accepta Sturm en qualité de disciple qu'après la fondation du couvent de Fritzlar (1), et par conséquent en 736, lorsqu'il évangélisait la Bavière.

Sturm, né de parents chrétiens et distingués, était beau de figure et noble d'aspect. Il gagnait tous les cœurs par son amabilité et sa modestie. En voyant les travaux de Boniface en Bavière il résolut de s'attacher à lui et de se vouer au service du Seigneur. S. Boniface l'emmena avec lui à Fritzlar, et le confia, la même année ou l'année suivante, à Wigbert, qui dut l'instruire. Nous voyons, par les études qu'il y fit, qu'il n'était plus dans les premières années de la jeunesse; car ces études avaient surtout pour objet l'Écriture sainte et les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il n'y avait pas longtemps qu'il était à Fritzlar lorsqu'il fut ordonné prêtre. Ainsi richement muni des dons de la nature et de la grâce, il entra dans l'active carrière des missionnaires. S. Eigil décrit avec chaleur son activité sacerdotale, son zèle apostolique et les succès qui couronnèrent ses efforts. A peine exerçait-il son ministère sacerdotal depuis trois ans qu'il se sentit invinciblement poussé à mener une vie plus austère dans la solitude; cette pensée ne lui laissa pas de repos qu'il ne s'en fût ouvert à S. Boniface. Celui-ci n'avait pas seulement le don d'attirer autour de lui des talents remarquables et de s'attacher des jeunes hommes actifs et courageux,

(1) *Voy.* BONIFACE (S.).

(2) C. 2.

(3) C. 11, dans Mab., *AA. SS.*, III, 11, p. 248.

(4) *Voy.* HIRSCHFELD.

(5) Brower, *Antiq.*, l. I, p. 11. *Biographie de Sturm*, par le P. Sturm Bruns, p. 8, etc.

(1) *Voy.* FRITZLAR.

mais il savait discerner et favoriser la vocation de chacun. Il accueillit avec bienveillance l'ouverture du jeune prêtre, l'encouragea, et, comme il songeait précisément à fonder un couvent plus grand que ceux qu'il avait créés jusqu'alors, et situé loin des atteintes des Saxons, dans un lieu solitaire et paisible, le vœu du jeune Sturm répondit admirablement à son propre désir. Il associa en conséquence deux compagnons à Sturm, lui fit connaître ses intentions, et l'envoya, avec sa bénédiction, dans le Buchwald, en lui disant : « Courage donc! allez dans le désert qui se nomme Buchonia, découvrez-y un lieu qui soit propre à devenir la retraite des serviteurs de Dieu; car le Seigneur est puissant, il saura préparer un lieu à ses ministres dans le désert. » Sturm quitta Fritzlar avec ses deux compagnons, se rendit dans les profondeurs de la forêt, et après trois jours ils arrivèrent à un endroit où se trouve aujourd'hui la petite ville de Hersfeld (1). Ils se bâtirent à cet endroit des cabanes, les couvrirent d'écorce d'arbre, y pratiquèrent le jeûne et la prière, et inspectèrent de là tous les environs. C'était en 743 (2).

Au bout de quelque temps Sturm quitta cette solitude, et alla rejoindre Boniface, auquel il décrivit exactement et en détail la situation du lieu, la nature du sol, le cours des eaux, les sources, les vallées des contrées environnantes. Boniface, ayant tout examiné, fut convaincu que la proximité des Saxons ne laisserait point à ce lieu la tranquillité et la sûreté nécessaires, et qu'il fallait chercher dans la profondeur de la forêt un emplacement plus éloigné des frontières saxonnes. Sturm reprit ses premiers compagnons et se mit de nouveau à la découverte. Ils remontèrent sur une barque le cours de la Fulda; ils arrivèrent à l'endroit où la Lüder se jette dans la Fulda, et qui est aujourd'hui le village de Ludermund, puis près de Rohenbach, aujourd'hui le village de Fraurombach; mais nulle part ils ne découvraient une place qui répondît à leurs vœux et aux desseins de Boniface. Ils retournèrent par conséquent à leur première solitude. Boniface, songeant pendant ce temps à son ermite, c'est ainsi qu'il appelait Sturm, l'envoya chercher par un message. Sturm vint à Séleheim, d'où, ayant manqué Boniface, il se rendit à Fritzlar, et y fut cordialement reçu par son maître. Il lui raconta ce qu'il avait tenté, ajoutant qu'il désespérait pour ainsi dire de pouvoir découvrir un lieu propice. Boniface releva son courage et l'exhorta à ne pas se fatiguer dans ses recherches.

Ranimé par les assurances du vénérable évêque, Sturm alla rejoindre ses compagnons à Hersfeld. Après un repos de quelques jours il loua un âne, prit des provisions et poussa seul en avant dans le pays. La Buchonia était alors un désert effroyable, où l'on ne voyait que le ciel et la terre, des arbres immenses, des oiseaux de proie et des bêtes féroces. Cependant il y avait déjà des routes tracées et des noms attitrés à certaines localités. Sturm, assis sur son âne, pénétra dans l'épaisseur du bois, examinant avec une scrupuleuse attention les montagnes, les collines, les vallées, les sources, les ruisseaux, les rivières. Il ne s'arrêta qu'à la nuit. Pour se garantir de la dent des animaux il s'entoura, lui et sa bête, d'une barrière de hêtres entrelacés, et, se signant, il s'endormit en paix dans le Seigneur. Il continua son voyage les jours suivants. Un jour il arriva à la route que les marchands de la Thu-

(1) *Voy.* HIRSCHFELD.

(2) Conf. Wenck, II, p. 276, note *g*. Eckart, *Franc. or.*, l. XXI, n. 49. Zimmermann, *Rer. Fuld.*, p. 8, n. 5. Rettberg, *Hist. de l'Église german.*, II, 603.

ringe prenaient pour se rendre à Mayence, à l'endroit où cette route mène au delà de la Fulda. Il y trouva une multitude de Slaves qui se baignaient. Les païens se moquèrent du pieux pèlerin, mais le laissèrent continuer paisiblement son chemin. Le quatrième jour il passa à l'endroit où se trouve aujourd'hui Fulde, remonta encore le fleuve jusqu'à la place où la Gysilatra (Giesel) se jette dans la Fulda, et le soir il s'arrêta à un endroit de longue date nommé Ortessueca.

Il allait se garantir à l'ordinaire lorsqu'il entendit un clapotement dans l'eau; ne sachant si c'étaient des hommes ou des bêtes qui étaient cause du bruit, il frappa de son bâton un arbre creux. Alors parut un homme qui conduisait un cheval par la main. Il venait de la Wetterau et se rendait à Grabfeld, pour mener le cheval à son maître Orcis; il connaissait parfaitement la contrée et tous les noms des divers parages de la forêt. Le voyageur passa la nuit avec le pèlerin, à qui il apprit que l'endroit où il était se nommait Ailoha. Le lendemain matin l'homme au cheval continua son chemin. Sturm examina encore bien attentivement la contrée qu'il trouva autour de lui. Il aborda le Gretzbach, s'y reposa, revint sur ses pas, et enfin il découvrit le lieu qu'il cherchait depuis si longtemps. Il lui plut au premier abord, et plus il inspecta tous les environs, plus il se réjouit en reconnaissant que cet endroit possédait bien tous les avantages auxquels Boniface et lui avaient rêvé. Il passa une grande partie de la journée à visiter la position, bénit la place, et, après l'avoir soigneusement marquée, pour la reconnaître, il partit plein de joie et revint à Hersfeld, où il trouva ses compagnons en prière. Il leur raconta sa découverte et se rendit en toute hâte à Sélcheim, auprès de l'évêque. Boniface fut charmé de son récit, l'encouragea par des paroles pleines de bonté, et le maître et le disciple s'entretinrent longuement et avec bonheur de la prochaine fondation du nouveau monastère. Tandis que Sturm s'en retournait à Hersfeld, Boniface alla rejoindre le maire du palais, Carloman, en obtint la donation du lieu, et, le 12 du mois de janvier 744, Sturm, entouré de sept frères, prit solennellement possession de l'emplacement qu'il avait découvert. Au bout de deux mois Boniface y arriva avec une foule de gens qui se mirent hardiment à défricher la forêt, à labourer le sol, à construire le couvent. De temps à autre Boniface revenait, encourageant les frères et les ouvriers, et au bout de quatre ans la bâtisse et l'établissement extérieur du couvent furent terminés. Alors il fallut songer à instituer le couvent lui-même, à en organiser le régime, et tous furent d'avis de s'en tenir strictement à la règle de S. Benoît, et de conformer leur vie extérieure et spirituelle à ses prescriptions. Ils décidèrent en conséquence que quelques-uns d'entre eux iraient visiter les plus célèbres couvents de Bénédictins à l'étranger, afin d'étudier de près la vie et les institutions monastiques. S. Boniface approuva ce projet et choisit Sturm et deux de ses compagnons pour accomplir cette mission.

En 747 Sturm partit pour Rome, visita les couvents les plus renommés d'Italie, et surtout celui du mont Cassin, qui, sous la direction de l'abbé Pétronax, était parvenu à l'état le plus florissant (1). Sturm demeura un an entier en Italie. A son retour il tomba malade dans le couvent de Kitzingen, fondé par Boniface, près du Mein, et y fut retenu pendant quatre semaines. Aussitôt rétabli ils se hâta d'aller rejoindre S. Boniface, qu'il trouva en

(1) *Voy.* Mont Cassin.

Thuringe. Il lui rendit compte de tout ce qu'il avait vu de bon et de grand, et témoigna un ardent désir d'introduire dans Fulde les excellentes institutions qu'il avait admirées au mont Cassin. Il passa les sept années suivantes à élever le couvent de Fulde à la perfection idéale qui planait devant son esprit, et il réussit d'une manière admirable (1).

Sa vie avait été jusqu'alors paisible, heureuse et bénie, sous la protection de S. Boniface; mais, après la mort de ce grand saint, il entra en collision avec Lullus, successeur de Boniface à Mayence. Le biographe de Sturm attribue la cause de cette discussion à Lullus, qu'il accuse de jalousie : *Sturmi autem amabilis omnibus in monasterio et foris populis mirandus ministerium suum studiosissime exercuit... Lullo tamen fama ejus bona displicuit, et semper propter invidiam adversus eum faciebat* (2). Le biographe anonyme de S. Lullus, dont Mabillon donne quelques fragments (3), expose la chose sous un jour plus favorable à Lullus, et dit de Sturm, tout en louant sa sainteté, qu'il avait une grande vivacité de caractère : *Vir excellentis ingenii ac prædicandæ sanctitatis, sed vehementis omnium ac ferocis naturæ* (4). Rettberg (5) traite trop systématiquement la dispute élevée entre Lullus et Sturm; il en fait une lutte entre les éléments monastiques et cléricaux dans l'histoire de la conversion de l'Allemagne. Il y avait évidemment des causes très-prochaines de conflit, et il ne nous paraîtra pas étonnant que ces deux hommes, quoique d'une sainteté reconnue tous deux, eussent des vues différentes, quand nous nous rappellerons que Sturm devait se croire obligé de maintenir dans toute leur indépendance les droits que S. Boniface avait légués à sa fondation, tandis que Lullus devait être également désireux de faire prévaloir son autorité épiscopale dans son diocèse. Tant que Boniface avait vécu il n'avait naturellement pas pu s'élever de conflit à cet égard; mais après sa mort les deux pouvoirs furent distincts, et l'inhumation du corps de l'apôtre des Allemands fut la première occasion qui fit éclater la guerre.

L'évêque Lullus, et plus encore le clergé et les habitants de Mayence, voulurent garder le corps de leur évêque martyr, et ils avaient finalement obtenu de Pepin un ordre en vertu duquel les reliques de S. Boniface devaient demeurer à Mayence. Sturm, de son côté, faisait valoir les volontés formelles de S. Boniface, qui avait demandé à être inhumé à Fulde. Lullus ne pouvait le nier, car il avait été chargé par le saint de prendre les mesures nécessaires pour son inhumation (1). L'ordre de Pepin fut révoqué, et Sturm emmena le corps à Fulde.

Mais l'entente entre les deux personnages intéressés fut troublée par cet événement, et, quoique Sturm fût profondément respecté de tous les religieux de son couvent, il s'en trouva trois qui, comptant sur l'appui qu'ils rencontreraient auprès de Lullus, osèrent accuser leur abbé auprès de Pepin, et prétendirent qu'il fomentait des dispositions hostiles au roi parmi ses moines. Pepin fit appeler Sturm à sa cour pour l'entendre. Sturm supporta patiemment les fausses accusations de ses frères et ne crut pas qu'il valût la peine de se justifier; il répondit : « Mon témoin et mon appui est en haut; c'est le Seigneur mon Dieu qui est ma force,

(1) *Voy.* FULDE.
(2) S. 16.
(3) *Acta SS.*, III, II, p. 362, c. 22.
(4) L. c.
(5) *Hist. de l'Égl. d'Allem.*, I, 609.

(1) Ottelo, *Vita S. Bonif.*, l. II, c. 21.

et je ne serai pas confondu. » Pepin, irrité, relégua Sturm et quelques-uns des religieux de Fulde dans le couvent français de Jumiéges (*Jumedica*, près de Rouen), et Sturm y vécut deux ans en exil (765-767).

Lorsque la nouvelle du bannissement de Sturm parvint à Fulde, tous les religieux tombèrent dans la consternation. Les uns voulaient quitter le couvent, les autres pensèrent à s'adresser à la cour; d'autres invoquèrent Dieu par le jeûne et la prière, lui demandant de leur rendre leur père. Lullus cependant cherchait à obtenir de Pepin que le couvent de Fulde lui fût soumis. Il y établit un abbé, nommé Marcus; mais les religieux, attachés à Sturm, résolurent unanimement de ne pas reconnaître l'autorité de Marcus et de se rendre à la cour de Pepin pour redemander leur abbé légitime. Lullus, à cette nouvelle, tâcha d'apaiser les moines, et leur permit de choisir un abbé dans leurs rangs. Ils élurent alors Prezzold, élève de prédilection de Sturm dès son bas âge; ils l'élurent dans l'espoir qu'il travaillerait avec eux à redemander leur ancien maître à Pepin. C'est en effet ce que Prezzold accomplit fidèlement. De toutes parts, à Fulde et dans d'autres couvents, on pria le Ciel de rendre Sturm à ses enfants. L'affaire fut portée aussi à la cour de Rome; car on voit, dans une lettre du Pape Adrien Ier, qu'il charge Tilpin, archevêque de Reims, de faire une enquête exacte sur l'ordination, la foi, la doctrine, la conduite, les mœurs et la vie de Lullus, et de lui en rendre compte, en y ajoutant son propre témoignage (1).

Pepin, cédant au désir général, rappela Sturm à la cour. Un matin que Pepin, avant de partir pour la chasse, allait, suivant son habitude, faire sa prière dans la chapelle, il y trouva Sturm, qui lui ouvrit la porte et le précéda avec un flambeau jusqu'à son prie-Dieu. Le roi, ayant achevé sa prière, regarda amicalement Sturm et lui dit : « Voici que le Seigneur nous a ramenés l'un vers l'autre; mais je ne sais plus en vérité quelles plaintes tes moines ont portées contre toi et pourquoi je me suis mis en colère. — Quoique je ne sois pas exempt de péché, reprit Sturm, je n'ai commis aucune faute contre le roi. » Pepin lui promit alors de lui rendre sa faveur et son amitié, et, comme symbole du pardon, c'est le seul exemple de ce genre que nous connaissions, il tira un fil de son manteau et le jeta à terre, en disant : « Tu le vois, en signe d'un pardon absolu je jette un fil de mon manteau à terre, afin qu'il soit manifeste à tous que notre ancienne inimitié n'existe plus désormais. »

Dès que Prezzold et ses moines de Fulde apprirent que Sturm était rentré en grâce, ils envoyèrent une députation à la cour pour supplier le roi de leur rendre Sturm. Le prince agréa leur prière, confia à Sturm l'abbaye de Fulde, exempte de la juridiction de Lullus, le fit ramener honorablement, avec les priviléges que le Pape Zacharie avait antérieurement concédés à Boniface, ajoutant que l'abbaye ne devait demander et recevoir aide, défense et protection que du roi. Sturm fut reçu avec enthousiasme; les religieux allèrent processionnellement au-devant de lui, à une grande distance, avec la croix et les reliques des saints, et le ramenèrent au milieu du chant des hymnes et des psaumes.

Sturm s'appliqua immédiatement à diriger la vie et les mœurs de ses religieux vers une plus grande perfection. Il régla le service et le travail; il embellit l'église et le monastère,

(1) Flodoard, *Hist. Remensis*, l. I, c. 17.

fit creuser un canal, dirigea les eaux de la Fulde de manière à ce qu'elle servît à tous les travaux de l'industrie et de l'agriculture dans le couvent et ses domaines. Il fit ériger sur la tombe de S. Boniface un sarcophage en or et en argent, artistement travaillé, et un autel tout en or. Le respect universel qu'on avait pour lui faisait, de toutes parts, affluer les dons. Déjà en 762 Pepin lui avait accordé le domaine de Thininga, en Souabe; il lui céda alors la non moins riche villa d'Umstadt, dans le Maingau, près du Richinbach, à l'est de Darmstadt.

Le document relatif à la donation de Thininga (1) nous fait comprendre quelle était l'importance des donations de ce genre. Le domaine de Thininga comprenait 23 familles de serfs, 400 arpents de terre labourable, des prés fournissant 400 voitures de foin, 52 chevaux, 52 poulains, 80 chevaux sauvages, 58 vaches et 55 veaux, 200 moutons, 90 porcs, 28 arrière-vassaux avec leurs champs, 8 moulins, 3 églises avec leurs propriétés.

Après la mort de Pepin Sturm fut en grand crédit auprès de Charlemagne, qui s'en servit comme d'un puissant auxiliaire pour la conversion des Saxons, et lui donna en 777 Hamelbourg, dans le Saalgau, pour le récompenser des services qu'il avait rendus durant la guerre. Le nombre des donations qui furent faites à Fulde jusqu'à la mort de Sturm s'éleva à 63; le nombre des moines monta à 400, sans compter les novices et les frères lais (2).

De même que Charlemagne trouva un instrument vigoureux dans Sturm, celui-ci trouva dans le monarque le puissant appui dont il avait besoin. Lorsque les relations de Charlemagne avec Thassilon, duc de Bavière, commencèrent à se troubler, l'empereur se servit de la médiation de Sturm, Bavarois de naissance. Sturm accompagna la mère de Charlemagne, qui se rendait en Italie, jusqu'en Bavière, et son intervention rétablit, du moins pendant quelques années, des relations plus amicales entre Thassilon et Charlemagne.

Sturm, après avoir accompagné Charlemagne dans sa première expédition contre les Saxons, à la paix entreprit l'œuvre de l'instruction et de la conversion d'une foule de païens distingués, qui le suivirent à Fulde et s'établirent dans les environs. Charlemagne avait amené à sa suite un grand nombre de prêtres, afin d'implanter la croix dans le sol qu'il allait conquérir. Le cercle de la Diemel, où plus tard s'éleva l'évêché de Paderborn (1), fut dès l'origine soumis à la garde du couvent de Fulde et de l'abbé Sturm. C'est pourquoi Sturm est appelé l'apôtre des Saxons, et l'on voit dans la vie de S. Anschaire (2) une contrée de la Saxe qui est nommée Sturmi, vraisemblablement d'après le nom de l'abbé.

Charlemagne se trouvant, en 778, aux bords de l'Èbre, en Espagne, les Saxons profitèrent de son éloignement, se soulevèrent, franchirent les frontières et mirent à feu et à sang tout le pays jusqu'aux environs de Cologne. A leur retour leur armée campa dans le Lahngau et ne voulut pas se retirer avant d'avoir complétement incendié le couvent de Fulde, qui avait si activement travaillé à la conversion des Saxons. Une partie de l'armée devait être envoyée à Fulde pour accomplir l'œuvre de destruction et mettre à

(1) Schannat, *Trad. Fuld.*, n. 19, p. 10. Eckhard, *Fr. Or.*, I, p. 554.

(2) *Lindgeri Vita S. Gregorii*, c. 10, dans Mabill., *Acta SS.*, l. III, II, p. 295.

(1) *Voy.* PADERBORN.

(2) *Vita S. Willehaldi*, dans Mabill., *Acta SS.*, III, II, p. 377.

mort tous les religieux. Lorsque cette nouvelle effrayante parvint à Fulde, Sturm ordonna aux religieux de se mettre en toute hâte en route pour Hamelbourg, avec le corps de S. Boniface; lui-même se rendit dans le Wetterau pour en ramener des forces armées et se défendre contre le péril qui le menaçait. Les Saxons furent battus près de l'Éder, et, le quatrième jour, les religieux, qui n'étaient pas encore parvenus à Hamelbourg, et qui avaient campé sur la rive au delà de la Sinn, purent revenir au couvent avec leurs reliques. Charlemagne ayant entrepris l'année suivante une nouvelle expédition contre les Saxons, Sturm fut derechef obligé de le suivre, avec plusieurs frères de son couvent; mais l'abbé était vieux et ses forces étaient épuisées. Charlemagne le laissa donc dans la forteresse d'Éresbourg, qui se trouvait dans le district autrefois soumis à sa juridiction, afin d'en instruire et d'en convertir les habitants, de même que ceux des environs. Quant à l'empereur, il s'avança jusqu'à l'Elbe avec son armée. En revenant à Éresbourg Charlemagne trouva Sturm affaibli et malade; il le renvoya à Fulde sous la garde de son propre médecin Wintar. Les remèdes ordonnés augmentèrent le mal; Sturm sentit que sa fin était venue et que les secours humains étaient inutiles. Il réunit tous les religieux autour de son lit, leur annonça sa mort prochaine et leur demanda à tous de prier pour lui; il fit pendant ce temps sonner toutes les cloches du couvent, et c'est probablement le premier exemple de l'usage de la cloche de l'agonie en Allemagne. Quant à Sturm, il encouragea les frères désolés, les exhorta à persévérer dans le bien, demandant pardon à ceux qu'il pouvait avoir offensés, comme il pardonnait de tout son cœur à ceux qui l'avaient affligé. Puis il prit congé d'eux, leur demanda derechef leurs prières et les renvoya. Ses forces diminuèrent, et le jour suivant, le 17 décembre 779, il s'endormit dans le Seigneur. Le Pape Innocent II le plaça solennellement au nombre des saints dans le concile de Latran de 1139, et l'évêque Jean de Wurzbourg ordonna, en 1439, que sa fête serait célébrée annuellement dans le diocèse. Les reliques de S. Sturm furent conservées à Fulde. Brarer dit qu'il les vit, le 12 mars 1613, au moment où on les montra au duc Guillaume de Bavière, et qu'il trouva les ossements étonnamment grands. Lorsqu'en 1779 on célébra le jubilé de mille ans, le prince-évêque et abbé de Fulde, Henri VIII, fit précieusement enchâsser ces reliques dans de l'or, de l'argent et des pierres précieuses. Ce fut aussi à l'occasion de ce jubilé que le P. Sturm Bruns, de Fulde, écrivit en allemand, d'après la *Vita S. Sturmii, auct. S. Eigilio* (1), la *Biographie de S. Sturm, premier abbé de Fulde et Apôtre des Saxons*.

SEITERS.

STYLITES, nom donné à des ascètes placés sur des colonnes, et qui représentaient symboliquement par leur position solitaire les deux idées fondamentales de l'ascétisme chrétien, la séparation de tout ce qui est terrestre, l'aspiration vers tout ce qui est céleste.

Les stylites parurent dans la première moitié du cinquième siècle, et le premier de tous est sans contredit le grand SIMÉON LE STYLITE (2).

L'erreur qui fait admettre des stylites avant Siméon provient d'un malentendu. Il est dit, dans une vie de S. Éphrem, écrite en syriaque, que des stylites assistèrent à ses funérailles, qui eurent lieu en 378; mais cette bio-

(1) Dans Mab., *Acta SS.*, III, II, p. 242-259.
(2) *Voy.* SIMÉON LE STYLITE.

graphie ne fut rédigée qu'au sixième ou au septième siècle, et l'énumération des stylites mêlés aux autres ascètes n'est, de la part du biographe, qu'un ornement du récit qu'il fait des funérailles solennelles de ce célèbre docteur de l'Église. Les paroles de S. Grégoire de Nazianze, dans un de ses poëmes, où il dit des ascètes que la foi et la crainte de Dieu en firent de solides colonnes de l'Église, furent mal traduites par ces mots : « les portèrent à s'élever sur des colonnes. » Le Père Rosweid, Jésuite, est encore bien plus dans le faux lorsqu'il prétend, d'après Asconius, trouver l'origine des stylites chez le Romain Mænius. Les *mæniana* étaient des étages surajoutés à des maisons, d'où l'on assistait plus commodément aux combats des gladiateurs; ce n'étaient par conséquent pas des colonnes sur lesquelles vivaient des stylites; les *mæniana* n'y ressemblaient ni par leur construction, ni par leur destination, ni par l'emploi qu'on en faisait.

Les colonnes des stylites n'étaient pas creuses, de manière à ce qu'on dût y vivre enfermé, comme Pierre Galésinius le prétend de la colonne de S. Siméon; encore moins étaient-ce des appartements soutenus par des colonnes, dans lesquels vivaient les stylites, comme le présume un article de la Gazette universelle (*Allgem. Zeitung*) de 1843, sur les antiquités de la Cilicie. Les stylites demeuraient en plein air, au haut des colonnes; seulement les chapiteaux étaient entourés d'une galerie au-dessus de laquelle se voyait le haut du corps du stylite; parfois le sommet était entouré d'un mur. Pour s'approcher de ces pénitents on plaçait des échelles contre les colonnes; parfois on apportait des degrés qui permettaient de monter jusqu'à eux. Pour les abriter contre les orages et la pluie, mais seulement dans des cas extrêmes, on étendait au-dessus de leur tête des peaux de bête. L'espace où se trouvaient les stylites était extrêmement étroit; ainsi la colonne de S. Siméon n'avait que deux coudées de circonférence. Il se trouvait d'ordinaire des bâtiments autour de ces colonnes, soit pour les disciples de ces solitaires, soit pour la foule des étrangers qui accouraient les voir et les consulter; car ces saints ne vivaient pas dans l'inaction : ils s'occupaient de méditations, de prières; ils associaient à une sévère mortification un zèle ardent pour le salut des âmes et les intérêts de l'Église. On comprend facilement combien ce genre de vie était incommode, à combien de souffrances elle soumettait ces pénitents.

Le premier successeur de Siméon le Stylite fut *Daniel*, né à Maratha, dans le voisinage de Samosate, en Syrie. Il alla, du couvent où il avait été reçu dès l'âge de 12 ans, visiter S. Siméon, et, entraîné par son exemple et ses encouragements à vivre dans la pratique d'un ascétisme parfait, il refusa, après la mort de son abbé, la dignité abbatiale à laquelle il avait été élu, quitta secrètement le couvent, revint vers Siméon, et, après avoir passé quatorze jours auprès de lui, et avoir entrepris un pèlerinage dans la Terre-Sainte, Siméon lui apparut en songe et l'envoya à Constantinople. Il y demeura neuf ans dans un temple d'idoles abandonné, et, cédant à une impulsion divine, il alla se fixer au haut d'une colonne, sur laquelle il vécut jusqu'à l'âge de 80 ans (1). Sa mort eut lieu en 489;

(1) C'est le calcul d'Étienne Évode Assemani, dans le second volume des *Acta Martyr. Oriental.*, p. 255. Daniel ne vécut par conséquent que 30 ans, et non 68 ans, sur sa colonne, comme d'autres le prétendent. Ainsi on lit dans le *Lexique ecclésiastique* d'Aschbach, tome IV, p. 813 : « Daniel ne quitta qu'une fois, dans l'espace de 68 ans, sa colonne. » Mais il est dit aussi dans cet article que Daniel ne monta

sa naissance remonte par conséquent à 409. Il se fixa sur sa colonne en 459, par conséquent l'année de la mort de S. Siméon.

Daniel rendit, comme son modèle, d'éminents services à l'Église, et sa vertu fut généralement honorée. L'empereur Léon l'estimait particulièrement et le visitait souvent. Ce stylite fut surtout étonnant par la manière dont il parvint à dompter le sommeil; il pouvait presque entièrement s'en passer. A la suite d'une des effroyables tempêtes qui sévissent dans la mer Noire, qui le mit un jour à deux doigts de sa perte, l'empereur Léon insista auprès de lui pour qu'il adaptât une toiture au-dessus de sa colonne. Il n'en descendit qu'une seule fois, à la demande du patriarche Acace de Constantinople, réclamant son assistance contre l'empereur Basilisque, qui voulait imposer au clergé une circulaire condamnant le concile de Chalcédoine. La fermeté de Daniel effraya l'empereur. Il possédait comme Siméon le don des guérisons miraculeuses et celui de prophétie (1).

Après Daniel, le stylite le plus célèbre est *Siméon le Jeune*. Son maître, le stylite Jean, près d'Antioche, le décida dès son enfance, il n'avait que cinq ans, en 526, à vivre sur une colonne. Il s'essaya d'abord sur une colonne basse, pendant six ans, sous les yeux de son maître; puis il vécut huit ans sur une autre colonne haute de 40 pieds. A l'âge de 20 ans il se retira sur une montagne près d'Antioche, qui fut surnommé le mont des Miracles, tant ce saint en opéra dans ces parages. Il s'y tint d'abord pendant dix ans sur un rocher en plein air, puis quarante-cinq ans sur une colonne. Il mourut à l'âge de 75 ans, vers 596. Il avait dès son bas âge montré une telle ardeur pour la vertu qu'il ne voulait pour ainsi dire prendre aucun repos, et que son maître était obligé de le contraindre de dormir et de manger.

On nomme encore parmi les stylites : *Josué*, Syrien, qui vécut au cinquième siècle; *Alypius*, sous le règne d'Héraclius; *Julien*, contemporain de Siméon le Jeune, etc., etc.

Peu à peu des hommes équivoques et peu estimables se glissèrent parmi les stylites; tel un certain *Nicander*, vers la fin du sixième siècle, à qui Nil le jeune reprocha sa vanité et ses longs bavardages avec les femmes qui le visitaient. Il ne faut pas confondre ce Nil avec le disciple de S. Chrysostome, de ce nom.

Les stylites furent très-nombreux au septième et au huitième siècle. Ce genre de vie se perpétua en Syrie jusqu'au douzième, en Mésopotamie jusqu'au quinzième siècle. On dit qu'il existe encore des stylites parmi les monophysites ou Jacobites de Syrie, chez lesquels, comme on le sait, le monachisme est extrêmement sévère.

Cf. l'art. JACOBITES.

ZINGERLÉ.

SUAIRE. *Voyez* VÊTEMENTS SACRÉS.

SUAREZ (FRANÇOIS), Jésuite, né à Grenade en 1548, professa à Alcala, Salamanque, Rome, Coïmbre, et mourut à Lisbonne en 1617. C'est un des théologiens scolastiques les plus remarquables des temps modernes. Sa plume fut si féconde que ses œuvres, imprimées à Lyon, à Mayence et à Venise, forment vingt-trois volumes in-fol. Le Carme Alexandre de Saint-Jean de la Croix remarque ironiquement, dans

sur sa colonne qu'après la mort de Siméon, par conséquent en 459, et qu'il mourut en 490. Déduisant 459 de 490, il ne reste que 31, et non 68 ans, pour la vie que Daniel passa sur sa colonne. Il faut, par conséquent, au lieu de : dans l'espace de 68 ans, lire : à l'âge de 68 ans, ce qui correspond à l'an 477 après J.-C., sous le règne de Basilisque.

(1) Cf. SIMÉON LE STYLITE.

sa continuation de l'*Histoire de l'Église* de Fleury, à l'année 1617, que les Jésuites attribuèrent à Suarez le don de la science divine et qu'ils l'appelèrent : *communis omnium magister, auctor gravissimus, doctor eximius, alter hujus sæculi Augustinus, theologorum coriphæus, in scholasticis gigas, hujus ætatis prodigium et oraculum*, etc. La vérité est que Suarez était une tête très-logique et très-intelligente, un vrai théologien, et que les Jésuites ne furent pas seuls à l'estimer si haut; car Hugo Grotius, par exemple, le nomme un philosophe profond et un théologien incomparable; Benoît XIV l'appelle, dans son ouvrage *de Synod. diœces., Doctor eximius*, et le considère, avec le Jésuite Vasquez, comme le flambeau de la théologie; Bossuet, S. Alphonse de Liguori et d'autres parlent de Suarez avec autant de respect que d'admiration. On peut lui reprocher la prolixité et l'inutilité de beaucoup de questions soulevées par lui. Le parlement de Paris condamna, en 1614, son livre, *Defensio fidei adversus Anglicanæ sectæ errores*, à être brûlé par la main du bourreau, parce qu'il y était dit que le Pape avait un droit de coercition contre les princes temporels.

Le Jésuite Noël a fait paraître des extraits des ouvrages de Suarez publiés en 2 vol. in-fol. Le P. Deschamps a écrit la biographie de Suarez (Perpignan, 1671).

Cf. Feller, *Dictionnaire;* Allegambe, *Scriptores S. J.* SCHRÖDL.

SUBDÉLÉGATION, transmission d'un droit de juridiction ou du droit de connaître et de décider d'un litige à un mandataire (*subdelegatus*), de la part d'un juge qui n'est lui-même que délégué (*delegatus*) pour exercer les pouvoirs en question (1). Une juridiction subdéléguée ne peut être de nouveau transmise par le dernier mandataire à un tiers (1).

(1) *Voy.* JURIDICTION DÉLÉGUÉE.

SUBINTRODUCTÆ, συνεισάκτοι. La nécessité du service des femmes obligea, dès l'antiquité, les ecclésiastiques à recevoir des femmes dans leurs maisons, soit qu'étant mariés ils en eussent besoin pour le service de leurs femmes légitimes, soit qu'étant célibataires elles leur fussent utiles pour la tenue de leur ménage. On les nommait *subintroductæ*, συνεισάκτοι (admises dans la maison). On les nommait aussi, dans le langage de S. Paul (2), *sœurs*, pour indiquer la pureté du rapport dans lequel les prêtres vivaient avec elles, ou ἀγαπηταί, pour marquer que leur service était une œuvre de charité chrétienne; parfois aussi, pour éluder la loi ecclésiastique en s'y conformant en apparence, *adoptivæ*, pour les représenter comme des parentes.

Quelque innocente que fût en réalité cette relation, il était inévitable qu'elle éveillerait le soupçon, et, abstraction faite de tout scandale, la vie commune avec des femmes devait paraître un écueil dangereux pour la pureté sacerdotale.

C'est pourquoi l'Église s'éleva de bonne heure contre ce péril et la possibilité du scandale. Le synode d'Antioche de 270 condamna Paul de Samosate, surtout parce que son exemple avait entraîné des prêtres et des diacres à conserver chez eux des συνεισάκτους (3). Le synode d'Elvire permit aux ecclésiastiques d'avoir chez eux une sœur ou une fille consacrée à Dieu, mais interdit absolument toute étrangère (4). S. Basile ordonna même à un prêtre septuagénaire de renvoyer sa ser-

(1) *Voy.* JURIDICTION D'UN MANDATAIRE.
(2) I *Cor.*, 9, 5.
(3) Eusèbe, *Hist eccl.*, l. VII, c. 2.
(4) Ann. 27.

vante(1), et S. Chrysostome, S. Jérôme, S. Augustin interdirent avec le même zèle un usage dont rien ne compensait à leurs yeux le danger. Le concile de Nicée se vit également obligé de porter son attention sur ce point, et il publia à ce sujet le canon III qui est conçu en ces termes dans la traduction de Denys : *Interdixit per omnia magna synodus, non episcopo, non presbytero, non diacono nec alicui omnino qui in clero est, licere subintroductam habere mulierem, nisi forte matrem, aut sororem, aut amitam, vel eas tantum personas quæ suspiciones effugiunt.*

Ce canon est la base de toute la législation postérieure de l'Église sur cette matière, *de cohabitatione clericorum et mulierum.* Dans plusieurs traductions, par exemple dans le *Codex Romanus*, dans Ruffin, S. Isidore et Ferrand, en place d'*introducta* il y a *mulier extranea*, c'est-à-dire une femme qui n'appartient pas à la maison, à la famille. Il ne peut par conséquent pas y avoir de doute sur la signification du mot et du canon. Néanmoins Baronius voulut voir dans ce canon la loi même du célibat, en comprenant sous le mot de *subintroductæ* les épouses légitimes. Non-seulement cette interprétation est contraire au langage habituel des Pères, aux traductions et aux explications de tous les conciles postérieurs, qui renouvelèrent ce canon, mais on voit qu'il n'exclut expressément que les personnes qui pourraient faire naître des soupçons, de mauvais bruits, ce qui ne peut s'appliquer aux femmes mariées, et qu'il oblige tous les ecclésiastiques sans distinction, par conséquent aussi ceux des ordres mineurs, qui n'étaient tenus à la continence ni dans l'Église grecque ni dans l'Église romaine. Enfin le canon interdit non-seulement de vivre en commerce charnel avec les *subintroductæ*, mais en général de vivre avec elles sous un même toit, tandis qu'il ne fut jamais défendu et au contraire il fut recommandé aux ecclésiastiques mariés avant leur ordination de conserver leurs femmes dans leurs maisons et de vivre avec elles comme frère et sœur. Si on peut s'en rapporter à Socrate et à Sozomène (1), le concile, suivant le conseil de Paphnuce, refusa même d'obliger les ecclésiastiques mariés à la continence.

Le concile n'excepte de la défense générale d'avoir des femmes pour tenir la maison que la mère, la sœur, la tante ; mais il ajoute : ἢ ἃ μόνα πρόσωπα πᾶσαν ὑποψίαν διαπέφευγεν. Or on ne sait, d'après les diverses traductions, si cette clause est restrictive, si elle n'exclut les personnes nommées que dans le cas où elles ne sont pas irréprochables, ou bien si la permission s'étend, outre les personnes désignées, sur toutes celles qui sont à l'abri du soupçon. Gratien (2) a admis ce dernier sens en traduisant *aut etiam eas idoneas personas quæ fugiant suspiciones*, et c'est dans ce sens que ce canon est admis dans le nouveau droit ecclésiastique, tandis qu'antérieurement la principale condition était la parenté. C'est dans ce sens que ce canon fut souvent renouvelé, par exemple dans l'Église romaine par Sirice, en 385 (3), et par Grégoire le Grand (4), qui cependant ne cesse pas de recommander aux ecclésiastiques de ne pas recevoir de femme chez eux, pas même celles qu'autorise le concile de Nicée (5), en rappelant les paroles de S. Augustin : *Quæ cum sorore mea sunt sorores meæ non*

(1) Ep. 17.

(1) *Voy.* NICÉE.
(2) Can. 16, dist. XXXII.
(3) Can. 31, dist. LXXXI.
(4) L. III, ep. 26.
(5) L. VII, c. 39.

sunt. Le concile de Carthage III (1) étend les degrés de la parenté, mais ne permet aucune étrangère. Le canon est renouvelé avec la même rigueur par les conciles de Braga (563), d'Orléans (538), de Tours (567) et d'Agde. L'empereur Justinien alla plus loin en défendant, dans la Novelle 123 (2), à l'évêque d'avoir une femme quelconque dans sa maison.

On en vint également en Occident à abolir l'indulgence autorisée par le concile de Nicée, lorsqu'au huitième et au neuvième siècle la moralité du clergé fut dans une complète décadence. Un synode de Rome, tenu sous Zacharie en 743, ne permet pas de parentes dans la maison d'un ecclésiastique ; le concile de Frioul, présidé par Paulin d'Aquilée, en 791, décrète la même mesure ; l'évêque d'Orléans, Théodulphe, l'applique de même (3), ainsi que les conciles d'Aix, en 837, de Mayence (813-888) (4) et de Nantes.

A cette sévérité succède un assoupissement complet, si bien qu'au dixième et au onzième siècle l'Église est obligée de lutter directement contre le concubinat public des ecclésiastiques. Grégoire VII déploya une rare énergie contre ce désordre ; Innocent III renouvela les anciennes lois, et beaucoup de conciles provinciaux lui vinrent en aide. Mais on n'exigea plus avec la même rigueur la parenté des femmes admises, et le concile de Salzbourg, en 1420, décrète : *Quæ propter ætatem morumque gravitatem, aut, si fieri potest, consanguinitatem, omnem merito suspicionem excludant*. Le concile de Trente dirige aussi sa sévérité d'abord seulement contre les concubines, et dit, quant aux autres femmes en général, *de quibus possit haberi suspicio* (1). La législation moderne de l'Église s'est maintenue dans ces termes généraux. Il n'est plus question de réduire la communauté aux seules parentes ; on demande tout au plus un âge mûr ; mais la détermination de cet âge est très-vague, et les mesures de l'Église à cet égard sont plutôt répressives que prohibitives. Il est hors de doute qu'il est du droit et du devoir des évêques, non-seulement de désigner dans certains cas une personne comme suspecte, et d'ordonner la cessation du scandale existant, mais encore de déterminer par des ordonnances générales les conditions auxquelles les femmes peuvent être admises dans l'intérieur des ecclésiastiques, et de protéger par là la bonne renommée et la moralité du clergé.

WEINHART.

(1) Can. 27, dist. LXXXI.
(2) Cap. 29.
(3) Cap. 12.
(4) C. 2, X, *de Cohab. cler.* (III, 2).

(1) Sess. XXV, *de Reform.*, c. 14.
(2) *Voy.* DISPENSE.
(3) C. 2, X, *de Rescript.*, I, 3.

SUBREPTION.

1. Les *dispenses*, de quelque supérieur ecclésiastique qu'elles émanent, ne sont accordées en général que sur une demande motivée que l'impétrant, ou, à sa requête, l'autorité ecclésiastique compétente fait parvenir à l'autorité ecclésiastique supérieure, en l'appuyant de son agrément (2). Il faut que la demande repose sur des motifs que les lois de l'Église reconnaissent justes, *justæ causæ*, et dont la vérité objective soit constatée, *veræ causæ*. D'après le droit canon la vérité est légalement présumée tant que le contraire n'est pas démontré (3).

Mais si une circonstance, un fait qui change essentiellement la situation, est sciemment passé sous silence (*subreptio*) ; si un fait, une circonstance, qui n'existe pas ou qui n'existe pas tel qu'il est raconté, est inventé ou modifié (*obreptio*), et si la dispense est

ainsi frauduleusement obtenue, la dispense est dite *subreptice*, et peut être attaquée par quiconque y a intérêt et démontre l'omission volontaire, l'altération ou le mensonge dont l'impétrant est coupable (1). Le supérieur qui transmet la requête de l'impétrant, ou qui doit lui remettre le rescrit de grâce au nom de l'autorité suprême, *executor*, est tenu d'office, s'il a connaissance de la fausseté de la requête, de la démontrer (2), et de vérifier si les conditions, clauses et hypothèses auxquelles la dispense accordée est attachée existent ou sont accomplies. La dispense évidemment obtenue par subreption est nulle (3).

Si la fausseté du motif de la requête provient d'une erreur excusable ou de l'ignorance, l'exécuteur de la dispense a le pouvoir ou de la maintenir ou de l'annuler, et dans ce cas il doit se décider suivant que l'inexactitude de l'exposé de la requête se rapporte au point principal ou à des points accidentels et accessoires (4).

2. L'exemption permanente d'une loi commune ne peut être accordée à une personne physique ou morale, comme une dispense, qu'après une requête préalable. Le privilége obtenu par subreption, tout comme les conditions légales et les effets d'une pareille fraude, doivent en général être jugés d'après les mêmes principes.

3. Une ordination est subreptice lorsqu'elle est obtenue sur la vue d'un titre d'ordination simulé ou falsifié (5), ou si le candidat est ordonné sans l'examen ordonné par le concile, *scrutinium*, et sans l'acte d'admission qui en résulte (6). Celui qui est ainsi ordonné est dit *furtive ordinatus*, et non-seulement est *eo ipso* suspendu dans l'exercice de l'ordre frauduleusement obtenu, et *irrégulier* pour d'autres ordres tant que l'évêque ne l'a pas miséricordieusement, *misericorditer*, dispensé, mais encore, si, avant l'ordination, l'évêque a proclamé la peine de l'excommunication contre toute espèce de subreption, ce qui est la règle aujourd'hui, il est passible de l'excommunication, dont le Pape seul peut le relever (1).

PERMANEDER.

SUBSIDIUM CHARITATIVUM. *Voy.* IMPOTS.

SUBSTANCE. Ce mot signifie ce qui est dans et sous une chose, *quod sub stat*, l'être de l'existence, la base du phénomène, et par là même ce qui subsiste, ce qui dure, égal à soi-même, derrière et après les phénomènes variables, changeants et éphémères. Par conséquent le mot substance exprime une idée relative, car l'idée de ce qui subsiste, de ce qui dure, égal à soi-même, dans les choses, suppose nécessairement l'idée de ce qui passe, change, varie, et apparaît par là même comme un *accident* temporaire qui s'attache à la substance.

Outre ce rapport du permanent au variable, l'idée de substance exprime en elle-même l'être qui est, l'être véritable et absolu, l'essence, ὄντων ὄν.

Le mot substance est ainsi la traduction exacte du mot grec οὐσία, sauf que le mot substance rappelle d'abord l'idée de l'être et ensuite sa relation (2).

Il est évident que l'idée de l'être absolu ne peut être comprise sous le mot substance que si l'on parle de Dieu, que l'idée de l'être relatif ne peut s'y rattacher que si l'on parle d'une substance

(1) C. 19, X, *eod.*
(2) C. 5, 10, X, *eod.*
(3) C. 15, 20, X, *eod.*
(4) Sext., c. 7, *eod.*, I, 3.
(5) Urbain VIII, const. *Secretis*, de 1624.
(6) *Voy.* ORDINATION.

(1) C. 1, 2, 3, X, *De eo qui furtiv. ordin.*, V, 30.
(2) Conf. Aristote, *de Categ.* Trendelenburg, *Histoire des Catégories*, Berlin, 1846.

créée, et, réciproquement, qu'on ne peut rattacher au mot *substance*, quand il s'applique à Dieu, que l'idée de l'être absolu, et, quand il s'applique à la créature, que l'idée de l'être relatif; car Dieu, en tant qu'être absolu, est non-seulement l'Être éternel, sans origine et sans fin, c'est-à-dire n'ayant pas la base de son existence hors de lui, mais encore l'Être éternel et absolu pour lui-même et en lui-même, n'ayant besoin d'aucun autre être pour exister et vivre. La créature, au contraire, est essentiellement relative, par cela qu'elle suppose un autre être dont elle tient l'être, par cela qu'elle a la base de son existence hors d'elle, enfin parce qu'elle ne peut pas faire paraître et valoir ce qu'elle est par et en elle-même, mais uniquement dans et par un autre être qui s'ajoute à elle.

Au moyen des justes distinctions que nous établissons ici, il est facile d'éviter les erreurs auxquelles sans cela on aboutit nécessairement. Si l'on associe au mot *substance* l'idée d'un être auquel sont essentiellement inhérents des accidents, il ne convient plus de nommer Dieu substance. C'est dans ce sens que S. Augustin a remarqué que c'est un abus de nommer Dieu substance, qu'il faut préférer le mot *essence;* et S. Anselme, Abélard, Pierre Lombard ont suivi son exemple (1).

Si d'autres théologiens ne partagent pas cet avis (2), on n'en peut pas conclure absolument qu'ils ont des opinions divergentes sur la nature de Dieu; la différence de langage peut provenir uniquement de ce qu'ils attachent au mot substance l'idée de l'Être absolu, sans aucune autre idée relative.

Que si l'on associe au mot substance l'idée d'un être relatif, c'est-à-dire d'un être auquel sont inhérents des accidents et qui manifeste son existence par des accidents, et qu'on nomme Dieu substance, la définition de Dieu devient évidemment panthéiste (1). Que si au contraire on s'en tient strictement à l'idée de l'être absolu, alors on ne peut, à proprement dire, appeler substance que Dieu même. C'est dans ce sens que Descartes, après avoir défini la substance *res quæ nulla alia re indigeat ad existendum*, dit : *Et quidem substantia quæ plane nulla re indigeat ens unicum tantum esse potest, nempe Deus*, et il ajoute : *Atque ideo nomen substantiæ non convenit Deo et Creaturis univoce* (2). On sait l'application que Spinosa a faite de cette définition.

Que si au contraire on ne comprend la substance que comme l'opposé de l'accident, et si l'on appelle en conséquence substance tout ce qui n'est pas accident, alors il faut appeler substance la créature comme telle, et le monde dans son ensemble, car la créature n'est pas l'accident d'une substance qui en est la base, le phénomène révélant un Dieu panthéistique qui en est l'essence; mais elle est un être appelé à l'existence par un acte de la volonté divine, elle est par conséquent pour elle-même et en ce sens un être véritable. Les parties intégrantes du monde nous apparaissent dès lors sous un double aspect, comme substance et comme accident : comme substance en ce qu'à chaque être est inhérente une autre chose qui est accidentelle; comme accident en ce que chaque chose implique un être qui est sa base. Mais de cette manière on arrive nécessairement à un terme dernier, qui est substance et n'est pas accident.

D'après ce qui précède, on pourrait

(1) August., *de Trinit.*, VII, 4 et 5. Anselme, *Minol.*, c. 25. Abél., *Introd. ad Theol.*, II, 10. Petr. Lomb., *Sent.*, I, 8, 8.
(2) Cf. Petav., *de Trinit.*, IV, 3.

(1) *Voy.* Panthéisme.
(2) *Princ. philos.*, p. 1, 51.

être tenté de voir dans le monde la substance même ; mais, en y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'on s'exprimerait non-seulement d'une façon trop générale et trop vague, mais encore inexacte. En effet, en remontant des effets à leur cause, des phénomènes à leur principe, des accidents à leur base substantielle, on arrive en dernier lieu à deux substances dont aucune ne peut être l'accident de l'autre, dont ni l'une ni l'autre n'est l'accident d'une autre substance, et qui sont par conséquent l'une et l'autre également et nécessairement de véritables substances. Ces deux substances sont l'esprit et la matière, ou, plus exactement, d'une part la matière, car il n'y a qu'une substance matérielle, d'autre part les esprits infiniment multiples, dont chacun est substance comme la matière. L'homme, en tant qu'il réunit en lui la matière et l'esprit, sans être exclusivement ni l'un ni l'autre, doit être considéré comme une troisième substance. C'est là le sens du dogme chrétien formulé dans le IV[e] concile de Latran, savoir : que Dieu a créé deux créatures, la créature spirituelle et la créature corporelle, et une troisième, qui unit en elle les deux premières, la créature humaine.

Les articles Dualisme, Esprit, Homme, Panthéisme, Scolastique, de notre *Dictionnaire*, nous permettent de ne pas pousser ici plus loin ces considérations, et de ne rien ajouter sur ce qu'il y aurait à dire par rapport aux différentes manières dont les substances diverses se manifestent et à la valeur scientifique et pratique de ces idées.

L'idée de substance joue le rôle le plus important dans le dogme de la Trinité, dans celui des attributs de Dieu, puis dans ceux de la personne du Christ et des sacrements.

Quant à la Trinité divine, au lieu de dire : un Dieu en trois personnes, nous disons aussi : une divinité, une substance divine, ou une nature divine en trois personnes, *una divinitas*, *una substantia*, *seu essentia*, *tres personæ*. Dans ce cas la substance (la divinité, la nature divine) n'est pas envisagée comme l'universel abstrait, qui arrive à l'existence concrète dans les trois personnes, pas plus que les trois personnes ne sont considérées comme trois modes de manifestation d'une puissance unique. Cette double erreur est repoussée par l'Église, qui a rejeté la première en condamnant le trithéisme, la seconde en condamnant le sabellianisme. Pour elle la substance divine est une personnalité (*divinitas = Deus*), et les trois personnes divines sont des substances. C'est pourquoi en elle-même l'expression dont quelques auteurs se sont servis n'est nullement inexacte quand ils ont dit *in Trinitate esse tres substantias et unam naturam*, ou même *unam personam*. Ce n'est que par suite d'un commun accord qu'on dit *una substantia*, *tres personæ*. Ce qui ressort clairement de là, comme on le voit souvent chez les anciens, c'est qu'on appelle l'unité en Dieu *substantia*, les trois personnes *subsistentiæ*, ce dernier terme étant la traduction du mot grec ὑπόστασις, *hypostase*. Les diverses explications relatives à ce sujet et la fixation définitive des termes en usage nous viennent du grec. Après bien des oscillations on s'arrêta définitivement à certains termes, et l'on désigna l'unité divine par οὐσία = φύσις, *substance*, *nature* ; les distinctions en Dieu par ὑποστάσεις = πρόσωπα, *personnes*, *hypostases* (1).

(1) Cf. Petav., *de Trinit.*, IV, 1. Hergenrœter, *Dogme de la Trinité*, d'après S. Grégoire de Nazianze, p. 67 ; et, avant tout, plusieurs écrits des trois Cappadociens, surtout ceux de S. Basile et de S. Grégoire de Nysse, *de Diffe-*

Il en est de même de l'expression substance pour la doctrine des attributs de Dieu et de la personne du Christ. Nous renvoyons à l'article Dieu en ce qui concerne le rapport de la substance divine avec ses attributs et les noms qui désignent les deux natures et la personnalité du Christ, et quant aux erreurs, qui n'eurent une fin que lorsqu'on eut bien arrêté les termes exprimant l'une et l'autre de ces natures (μία ὑπόστασις, δύο φύσεις, *una persona = subsistentia, duæ naturæ*), nous renvoyons aux articles Communion des natures, Christ, Éphèse, Chalcédoine.

La doctrine des sacrements est certainement celle qui offre les développements les plus intéressants sur l'idée de la substance. Comme la transsubstantiation s'opère non-seulement dans l'Eucharistie, mais dans *tous* les sacrements, c'est-à-dire que la substance ou la nature actuelle est remplacée par une autre substance, par une autre nature, tandis que ce qui est extérieur, apparent, perceptible aux sens, demeure invariable, il faut avant tout que la doctrine des sacrements explique dans quel rapport se trouvent la substance et l'accident l'un vis-à-vis de l'autre, et, pour ne pas redire ici ce qui est exposé ailleurs (1), nous nous contenterons de remarquer qu'on n'entend dans cette question par substance ni l'individu comme tel (la πρώτη οὐσία d'Aristote), ni l'universel (la δευτέρα οὐσία aristotélicienne), ni ce qui constitue l'idée d'une chose et en est la définition (le τί ἐστιν d'Aristote), ni ce qu'on entend communément par le *quid?* ou la nature d'une chose (le τό τι ἦν εἶναι), mais l'*essence* de l'objet, comme par exemple le genre adamique pour chaque homme (remplacée par un autre genre dans le baptême). Ainsi on ne peut pas admettre pour base de l'idée de la transsubstantiation les catégories aristotéliciennes, et c'est parler d'une manière non-seulement inexacte, mais fausse, que de désigner comme une des conséquences de la transsubstantiation la permanence des accidents sans base qui y réponde, c'est-à-dire ce qui est ἐν ὑποκειμένῳ, ou ce qui est dit καθ' ὑποκειμένου, sans ὑποκείμενον.

rentia Essentiæ et Hypostaseos, περὶ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως.

(1) *Voy.* Sacrements, Transsubstantiation.

Cette observation nous mène à la conclusion. La substance, nous l'avons vu et on pourrait le démontrer surabondamment, est une idée qui a différentes significations; les choses les plus diverses sont appelées substances, et par conséquent le rapport de la substance et de l'accident se présente sous les formes les plus multiples. Il résulte de là qu'on ne doit pas partir de catégories déterminées et arrêtées, comme par exemple celles d'Aristote, quand il s'agit de juger des choses qu'on désigne comme substances ou des rapports de la substance et de l'accident. Si l'on ne veut pas s'égarer il faut, partout où est employé le mot substance, ne voir que la chose particulière elle-même dont il s'agit et ne pas partir d'une notion générale et *a priori* du mot substance.

Mattès.

SUBTILE. *Voy.* Vêtements sacrés.

SUBUNISTES et **SUBUTRAQUISTES.** *Voyez* Hussites.

SUCCESSION. La succession immédiate d'un fils à la charge ecclésiastique de son père est défendue, même quand le fils est né d'un mariage légitime. La succession immédiate d'un petit-fils à la succession de son grand-père n'est permise que lorsque le père est mort avant le grand-père. Mais la succession médiate dans la même fonction ou au même bénéfice dans la même église est permise.

Cf. *Tit. de filiis presb.* (I, 17).

SUCCESSION (*hereditas*), ensemble

des biens laissés par un défunt en immeubles, meubles, droits et créances (1).

Il n'y a que les droits absolument personnels, attachés à l'individu défunt sans pouvoir être transmis, qui n'entrent pas dans la succession (2).

La succession est un ensemble de droits, *universitas juris* (3), et, tant qu'elle n'est pas en la possession de l'héritier (*hereditas jacens*), elle représente encore la personne du testateur (4) et constitue par là même une personne légale (5).

Les détails relatifs à la succession dans le droit romain et le droit canon se trouvent à l'art. SUCCESSION (*droit de*). Aujourd'hui presque généralement la succession des ecclésiastiques est soumise aux lois civiles ordinaires.

SARTORIUS.

(1) L. 3, pr., *Dig.*, *de Bon. possess.* (37, 1). LL. 119, 208, *Dig.*, *de Verb. signif.* (50, 16).

(2) L. 1, § 15, *Dig.*, *Si is qui testam. lib. esse* (47, 4).

(3) L. 208, *Dig.*, *de Verb. signif.* (50, 16).

(4) L. 116, § 3, *Dig.*, *de Legat.*, I (30). L. 34, *Dig.*, *de Acquis. rer. dom.* (41, 1), § 2. Just., *de Hered. instit.* (2, 14).

(5) L. 15, pr., *Dig.*, *de Usurp. et usucap.* (41, 3). L. 22, *Dig.*, *de Fidejuss.* (46, 1). L. 9, *Cod. depos.* (4, 34).

(6) *Voy.* PECULIUM CLERICI et TESTER (liberté qu'ont les ecclésiastiques de).

SUCCESSION DES ECCLÉSIASTIQUES. — I. *Ancienne discipline.* Autrefois nul ecclésiastique ne pouvait disposer par testament des biens qu'il avait acquis en économisant les revenus de sa charge ecclésiastique; ces biens appartenaient à l'Église, et tout ce qui en restait à la mort de l'usufruitier faisait retour à l'Église. Cependant il pouvait disposer, comme de son vivant, par testament, de tout ce qu'il avait économisé sur les biens acquis par lui en vertu d'un titre particulier (6). Cette liberté de tester subit, d'abord dans l'empire frank, une restriction essentielle, par cela que les seigneurs qui avaient le droit de patronage sur les églises fondées par eux ou leurs ancêtres, et qui se considéraient comme les propriétaires réels des biens de cette église, s'attribuèrent la succession des ecclésiastiques présentés ou institués par eux, tout comme la succession de leurs serfs, quoique les conciles s'opposassent à cet abus par des décrets, ordonnant que le tiers de l'héritage civil laissé par un ecclésiastique appartiendrait à l'église et que les deux autres tiers demeureraient à la libre disposition du testateur.

Les rois s'étaient de la même manière arrogé, sous le titre de droits territoriaux ou seigneuriaux, non-seulement les fruits intercalaires des évêques et des abbés, c'est-à-dire les revenus de leurs charges pendant la vacance du siége ou de l'abbaye (droit de régale, droit régalien, *jus regaliæ*), mais encore leurs biens mobiliers, sous le titre de droit de dépouilles, *jus spolii et exuviarum* (1).

Cet état de chose subsista, malgré les défenses réitérées de l'Église (2), du neuvième au treizième siècle. Enfin l'empereur Othon IV (3), et plus tard Frédéric II (4), renoncèrent à ce droit, que s'étaient arrogé leurs prédécesseurs, et reconnurent formellement la liberté de tester des évêques par rapport à leur succession civile. Dès lors on comprend qu'on put décréter des mesures plus efficaces contre les usurpations et les prétentions des patrons et avoués (5).

Cependant, par un nouvel abus, les membres des chapitres diocésains se

(1) *Voy.* DROIT DE DÉPOUILLES.

(2) *Conc. Troslej.*, ann. 909, c. 14. *Conc. Claramont.*, ann. 1095.

(3) *Const.*, ann. 1107 et 1209, dans Pertz, *Monum. Germ. hist.*, t. IV, p. 204, 217.

(4) *Const.*, ann. 1213, 1216, 1220, dans Pertz, l. I, p. 224, 226, 236.

(5) *Conc. Colon.*, ann. 1266, c. 7; ann. 1300, c. 11. *Conc. Vienn.*, ann. 1267, c. 10. *Conc. Salisburg.*, ann. 1281, c. 15.

crurent, à leur tour, autorisés à se partager entre eux la succession mobilière des évêques (1). Les évêques, en revanche, s'attribuèrent l'héritage des chanoines et des archidiacres, souvent celui des curés et des autres bénéficiers, malgré les nombreuses défenses de l'Église à ce sujet (2).

Pendant le séjour des Papes à Avignon, et surtout au temps du schisme pontifical, les souverains Pontifes eux-mêmes prétendirent exercer un droit sur la succession des évêques et des principaux prélats, et firent recueillir par leurs commissaires, durant la vacance, les fruits des bénéfices dont ils avaient à disposer; c'est ce qu'on nomma *jus deportuum* (3). Les Papes renoncèrent à ce droit aux conciles œcuméniques de Pise (4) et de Constance (5); mais certains évêques se maintinrent encore longtemps dans l'exercice de ce privilége abusif.

A dater du quatorzième siècle le pouvoir accordé aux ecclésiastiques de disposer de leur succession fut de plus en plus étendu par une série de décrets des conciles provinciaux, qui leur reconnurent en général le droit de disposer par testament des biens provenant des revenus de leur charge, sans les formalités prescrites par la loi pour les autres testaments (6). Seulement ils devaient habituellement destiner une partie de leur succession à l'Église; cette portion fut connue, dans un certain nombre de diocèses, sous le nom de *fertum* (7). En général le testament

(1) Sext., c. 40, *de Elect.*, I, 6.
(2) Sext., c. 9, *de Off. jud. ord.*, I, 16. Clem., c. un., *de Suppl. negl. præl.*, I, 5, etc.
(3) *Voy.* Impôts.
(4) Sess. XXII.
(5) Sess. XLIII.
(6) Cf., par exemple, *Statuta Wirceburg.*, ann. 1298; *Colon.*, ann. 1300; *Trevir.*, ann. 1310; *Prag.*, 1355; dans Hartzheim, *Collect. Conc. Germ.*, t. IV, p. 28, 38, 144, 390.
(7) *Statuta Argent.*, ann. 1435; *Basil.*, ann. 1502, al.

d'un ecclésiastique devait être approuvé par l'évêque (1), approbation pour laquelle on prélevait sur la succession une taxe déterminée (1, 2, 5 pour 100), *nummus centesimus*, *quinquagesimus*, *vigesimus*.

Si un ecclésiastique mourait sans testament la succession privée du défunt revenait à ses parents, le reste à l'évêque, *ad pias causas*. S'il n'y avait pas d'héritier naturel ou intestat, la succession entière était attribuée à l'église à laquelle il était attaché, ou partagée entre l'église et les pauvres, après en avoir abstrait la *quota funeralis* ou *portio canonica*, traditionnellement attribuée à l'évêque (2).

En général ce qui devait revenir au testateur ecclésiastique des revenus de sa charge dans la dernière année, jusqu'au moment de sa mort, et ce qu'il n'avait pas touché encore, revenait aux héritiers (3), et souvent les revenus de sa charge durant un mois, ou un trimestre, à dater de sa mort, étaient attribués à la masse de la succession (4). On laissait même aux héritiers d'un chanoine, conformément aux statuts du chapitre, le revenu de toute une année (année de grâce) (5). Cependant, sous tous ces rapports, on suivait les dispositions particulières des différents diocèses et les statuts capitulaires des cathédrales.

II. *Pratique moderne.* Aujourd'hui, en France comme en Allemagne, les ecclésiastiques ont la pleine liberté de disposer par testament de leurs biens, quelle qu'en soit la provenance, par conséquent aussi des biens qui résultent des revenus de leur charge ou de

(1) *Stat. August.*, ann. 1567; *Prag.*, ann. 1605; *Osnabrug.*, ann. 1628; dans Hartzheim, l. c., t. VII, p. 104; t. VIII, p. 760; t. IX, p. 73.
(2) *Voy.* Impôts, Intestat (succession ab).
(3) *Voy.* Annus deservitus.
(4) *Voy.* Année de la mort.
(5) *Voy.* Annus gratiæ.

leurs fonctions (1); seulement, contrairement à l'ancien droit commun, les testateurs ecclésiastiques sont tenus aux formalités de la loi civile relatives aux testaments, à moins que celle-ci ne leur ait reconnu des priviléges particuliers, comme, par exemple, dans le diocèse de Bamberg (2) ou dans le diocèse de Hildesheim (3).

L'obligation légale imposée à l'ecclésiastique de laisser dans ses dernières dispositions une portion déterminée de sa succession à l'évêque, *ad pias causas*, et de faire approuver son testament par l'évêque, moyennant une certaine taxe, se règle, là où elle existe encore, d'après les dispositions du droit particulier du diocèse.

Dans les diocèses autrichiens on prélève, sur la succession de tout bénéfice ecclésiastique, une contribution, du reste tout à fait insignifiante, pour servir à améliorer la dotation du séminaire diocésain, si le testateur ne lui a pas fait de lui-même un legs quelconque. Ainsi, dans la basse Autriche, on prélève, dans ce but, sur la masse de la succession d'un simple bénéficier 1 florin, d'un curé 3, d'un chanoine 6, d'un dignitaire ou vicaire général 12 florins (4).

En Prusse il n'y a pas de prescriptions particulières par rapport à la succession des ecclésiastiques. La loi confirme seulement les lois provinciales ou les statuts des églises approuvés par l'État, qui ont réservé à l'église un droit sur la succession provenant des revenus de la charge (5).

En Bavière on a laissé subsister les traditions de chaque diocèse relatives à certains droits assignés, sous différents noms, sur les successions ecclésiastiques, à la curie épiscopale et aux établissements religieux, notamment le prélèvement de la *portio canonica* ou *quota funeralis*, dans les diocèses de Passau, Ratisbonne, Eichstädt, Wurzbourg; le *droit mortuaire*, dans le diocèse d'Augsbourg; puis le *fertum* et le *nummus centesimus* dans les portions des diocèses de Mayence et de Fulde appartenant au diocèse actuel de Wurzbourg (1).

En Wurtemberg on prélève encore le droit mortuaire sur la succession d'un ecclésiastique (2).

Dans le grand-duché de Saxe on a positivement aboli le droit que le vicariat de Fulde prélevait, sous le nom de *fertum*, sur la succession d'un bénéficier ecclésiastique (3).

On a de même aboli en Nassau les anciens droits prélevés, notamment le *nummus quinquagesimus*, le *fertum*, etc.; mais la masse de la succession de tout bénéficier catholique est obligée de verser au fond central ecclésiastique une somme qui peut s'élever de 25 à 200 florins (4). C'est le droit civil qui règle ce qui a rapport à la succession des ecclésiastiques morts *ab intestat*.

Cf., outre les articles cités ci-dessus, ANNUS DESERVITUS, ANNUS GRATIÆ, SUCCESSION AB INTESTAT, ANNÉE MORTUAIRE. PERMANÉDER.

SUCCESSION (DROIT DE). La doctrine des successions (*hereditas*, dans le sens du Digeste (5), c'est-à-dire *successio in universum jus quod defunctus habuit*), a été, surtout dans le droit

(1) *Voy.* TESTER (liberté de).
(2) Voir *Statuts de Bamberg* et *Instructionale Bambergense*, p. 407.
(3) Klinkhardt, *Droit du clergé catholique de Hildes.*, Hild., 1838.
(4) Décret de la chancell. aulique, du 18 juillet 1808.
(5) *Code génér. de Prusse*, part. II, titre II, § 101.

(1) Ordonn. gén. du 5 juillet 1811.
(2) Lang, *Recueil des ordonn. du Wurtemberg*, p. 441.
(3) Édit du 7 octobre 1823, § 36.
(4) Édit du 9 octobre 1827, § 1, n. 11.
(5) L. 24, *Dig.*, *de Verb. signif.*, 50, 16.

romain, développée, au point de vue technique, d'une manière magistrale et merveilleuse, et ses principes généraux ont été admis par la législation canonique. Le droit romain renferme déjà des dispositions qui se rapportent spécialement à l'Église. Ce que le droit canon a de particulier et de plus important, quant au droit de succession, peut se résumer dans les points suivants.

I. *Droit de succession de l'*ÉGLISE, *des églises particulières et des corporations religieuses :*

1° *Sur la succession des* LAÏQUES. L'Église, quoique son royaume, c'est-à-dire le royaume de Dieu, ne soit pas *de* ce monde (1), existe cependant *dans* ce monde, avec sa hiérarchie, ses institutions, comme une communauté visible, et a par conséquent besoin de biens temporels et terrestres pour vivre dans le temps et sur la terre. Il faut qu'elle puisse les acquérir par toutes les voies de droit, et surtout par voie d'hérédité ; car l'Église ne peut, comme l'État, percevoir par voie de contrainte des impôts et des contributions ; elle ne peut acquérir des domaines par voie de conquête, les armes à la main ; elle ne peut s'arroger des droits régaliens; elle ne peut acquérir comme chacun par le profit matériel que procure le travail, puisqu'elle est spécialement et uniquement destinée à un labeur spirituel et désintéressé dans la vigne du Seigneur. Il résulte clairement de là que les biens temporels de l'Église en général, de chaque église en particulier et de toutes les corporations religieuses, ne peuvent se constituer et s'augmenter que par des donations entre-vifs, légalement autorisées, et par des testaments, en cas de mort. L'histoire confirme ce fait ; car ce sont en général des oblations, des donations, des fondations et des testaments, qui ont disposé des immeubles, terres, argent et droits d'usufruit constituant les biens de l'Église.

(1) *Jean*, 18, 36.

A dater de Constantin les lois ont non-seulement reconnu à l'Église le plein droit d'hériter, mais l'ont favorisée et privilégiée sous ce rapport (1).

Dans les temps modernes, depuis la réforme et depuis la sécularisation violemment opérée en 1648, en 1789 et en 1803, la justice ayant été foulée aux pieds à l'égard des biens légalement acquis par l'Église, la loi a de toutes façons restreint pour l'Église la capacité d'hériter et d'acquérir, et l'a soumise à toutes sortes de charges, de conditions, de formalités de justice et de police vexatoires et iniques. Elle a aboli l'influence du clergé, mais du clergé seulement, sur la confection et l'exécution des testaments. Les lois d'amortissement ingénieusement inventées ou rétablies contre les transmissions de biens de mainmorte (2) furent publiées au milieu des plus pompeuses déclamations sur l'égalité des droits, et l'on défendit aux églises et aux corporations religieuses l'acquisition des biens immeubles sans une autorisation spéciale du gouvernement, ou on ne la leur permit que jusqu'à concurrence d'une certaine somme.

Dans la vieille Bavière catholique, jusqu'en 1840, la loi enlevait à tout ce qu'une église ou une corporation religieuse pouvait acquérir, *titulo lucratico*, juste la moitié, savoir, un quart pour les pauvres, *quarta pauperum*, un autre quart pour le fonds des écoles,

(1) L. 1, *Cod. de SS. Eccles.* (1, 2), ann. 321. L. 26, *eod.* LL. 28, 46, 49, *Cod. de episcop.*, etc. (1, 3). Nov. 131, c. 12, c. 3, 7, 11, 13, 17, 19, X, *de Testam.* (3, 26). *Conc. Lugd.*, II, ann. 567, c. 2.

(2) D'après Walter, *Droit canon*, 10e édition, § 252, note *p*, ces lois d'amortisation existaient déjà en Angleterre en 1225, etc.

quarta scholarum, méconnaissant ainsi radicalement l'ancien principe de droit qui voulait que les dernières dispositions exprimées dans les legs et testaments fussent considérées comme sacrées (1).

La politique des États modernes a dépassé son propre idéal en faisant dépendre tout mouvement de la fortune de l'Église de l'autorisation du gouvernement et en usurpant la curatelle de ces biens, et on se demande encore en Allemagne comment la prétendue liberté et l'autonomie de toutes les confessions si hautement proclamées s'appliquent à l'Église catholique.

2. *Droit de succession de l'*ÉGLISE, etc., *sur l'héritage des ecclésiastiques, évêques et bénéficiers* en général.

Les ecclésiastiques ne pouvant, suivant l'ancien droit canon, disposer des économies qu'ils avaient faites sur les revenus de leur bénéfice et de leurs fonctions, mais pouvant librement disposer des biens acquis par les voies de droit ordinaires, la succession provenant desdits revenus devait toujours échoir à l'église à laquelle le testateur était attaché; dans le cas où l'ecclésiastique mourait *ab intestat* et sans héritier naturel, cette église héritait également des biens acquis *civiliter* (2). Si le défunt était attaché à plusieurs églises elles se partageaient également la succession (1).

Ces principes du droit canon furent gravement atteints et restreints dans l'empire frank. Les seigneurs s'attribuèrent des droits sur la succession de leurs ecclésiastiques comme sur celle de leurs autres gens. En vain les conciles intervinrent (2).

D'un autre côté les souverains s'arrogèrent la succession des évêques (3).

C'est de ces abus que se forma, au douzième siècle, le *jus spolii, seu exuviarum*, des rois et des princes, en vertu duquel ils s'attribuèrent les biens des évêques et des abbés défunts (4).

Les avoués et patrons des églises en agirent de même à l'égard de leurs bénéficiers, et, quand par hasard le souverain négligeait les *dépouilles* d'une succession épiscopale, c'étaient les domestiques et les fonctionnaires subalternes qui s'en emparaient.

L'Église chercha, autant qu'elle le put, à arrêter ces scandaleux pillages, et menaça les coupables de l'excommunication (5). Les constitutions impériales de 1105 et de 1137 (6) décrétèrent que les ecclésiastiques pourraient valablement disposer par testament de leur fortune, devant deux témoins, et que l'église ne succéderait qu'aux défunts morts *ab intestat*, et

(1) Cf. l. 35, § 3, *Dig.*, *de Hered. inst.* (28, 5); l. 4, § 10; l. 17, § 1, *Dig.*, *de Doli mali except.* (44, 4); l. 16, *Cod.*, *de Fideicomm.* (6, 42). *Conc. Lugdun.*, II, ann. 567, c. 2. *Cod. Maximil. Bavar. uv.*, p. III, c. 2, § 12.

(2) L. 20, l. 42, § 2, *Cod. de Episc.*, etc. (1, 3). Nov. 131, c. 13, C. 1, c. XII, quæst. 3 (*Conc. Carthag.*, III, ann. 397, c. 49). C. 19, c. XII, quæst. 1 (*Conc. Agath.*, ann. 506, c. 48). C. 3, c. XII, quæst. 3 (*Conc. Agath.*, ann. 506, c. 6). *Conc. Lugd.*, II, ann. 567, c. 2. *Cap. Francof.*, ann. 794, c. 41 (Pertz, *Monum.*, t. III, p. 74). C. 4, c. XII, quæst. 5 (*Conc. Paris.*, ann. 829). C. 3, X, *de Pecul. cler.* (3, 25). C. 4, 7, 9, 12, 14, 15, X, *de Testam.* (3, 26). C. 1, X, *de Success. ab intest.* (3, 27). C. 3, X, *de Præb.* (3, 5). Waller, *Droit canon*, § 252.

(1) C. 12, *fin.*, X, *de Testam.* (3, 26).

(2) *Conc. Tribur.*, ann. 895. Regino, *de Synod. caus. et discipl. eccl.*, l. II, c. 39, interpolé dans c. 2, X, *de Success. ab intest.* (3, 27). *Conc. Altheim.*, ann. 916, c. 37 (Pertz, *Monum.*, t. IV, p. 560). C. 1, X, *de Success. ab intest.*

(3) *Conc. Troslej.*, ann. 909, c. 14.

(4) Cf. Sugenheim, *Vie politique du clergé au moyen âge*, p. 267. Raumer, *Histoire des Hohenstaufen*, t. VI, p. 167.

(5) C. 46, c. XII, quæst. 2 (*Conc. Claram.*, ann. 1095). C. 47, *eod.* (*Conc. Later.*, II, ann. 1139). Cf. c. 12, X, *de Pœn.* (5, 37).

(6) Pertz, *Monum.*, t. IV, p. 141, 143.

non à leurs biens patrimoniaux. En 1198 l'empereur Othon IV renonça au droit de dépouilles (1). Frédéric II en fit de même en 1213 (2), en 1216 (3), en 1220 (4). Peu à peu le droit canon relatif aux successions du bas clergé reprit vigueur, et les décrets des conciles réprouvèrent les usurpations des avoués et des patrons des églises (5).

Cependant les chanoines se mirent de leur côté à exercer le droit de dépouilles; ils demandèrent à se partager entre eux la succession des évêques. Les évêques et les archidiacres, à leur tour, s'emparèrent des biens laissés par les chanoines et les autres bénéficiers (6).

Boniface VIII proscrivit tous ces abus (1294-1303) (7) ainsi que Clément V (1305-1314) (8), et malgré cela les Papes eux-mêmes élevèrent des prétentions sur l'héritage des évêques et des prélats, jusqu'à ce qu'enfin les conciles mirent un terme à ce désordre (9), qui ne se perpétua plus que dans quelques diocèses.

A dater du quatorzième siècle les synodes provinciaux réglèrent les questions de succession relatives au clergé. En général ils étendirent le droit de tester, sans les formalités ordinaires, sur les biens provenant des revenus des bénéfices, en réservant cependant à l'Église une portion déterminée, *fertum*, et soumettant le testament à l'approbation de l'évêque ou de son official, ou même du doyen rural, parfois moyennant une taxe de 1, 2 et 5 pour 100, *nummus centesimus, quinquagesimus, vigesimus.*

Si un ecclésiastique mourait *ab intestat* ses biens héréditaires devaient échoir aux parents; le reste devait aller à l'évêque pour être employé *ad pias causas* (1). D'après la pratique postérieure le droit de l'évêque sur les biens de son clergé disparut, et l'Église ne succéda que dans le cas où il n'y avait aucun héritier naturel.

Les successions des ecclésiastiques jouissent encore en Allemagne de certains priviléges qui modifient les droits de l'Église. Ainsi les héritiers jouissent des fruits échus, mais non encore perçus, de la dernière année de service du défunt, *annus deservitus* (2). Souvent on y ajoute le revenu du mois de la mort, ou ceux du mois suivant, ou même du trimestre (3). Dans les chapitres on laisse aux héritiers toute une année de revenus, *annus gratiæ* (4). Parfois on accorde aussi un temps de grâce aux héritiers des curés (5).

Certaines lois particulières accordent en Allemagne aux ecclésiastiques et aux ex-conventuels des couvents abolis le droit de disposer par testament des biens acquis sur les économies de leurs revenus ecclésiastiques, en observant d'ailleurs les formalités testamentaires ordinaires. L'obligation de laisser à l'évêque une quote part, *ad pias causas,*

(1) Pertz, *Monum.*, p. 204, 217.
(2) *Ib.*, p. 224.
(3) *Ib.*, p. 226.
(4) *Ib.*, p. 236.
(5) *Conc. Colon.*, ann. 1266, c. 7. *Conc. Vienn.*, ann. 1267, c. 10. *Conc. Lond.*, ann. 1268, c. 23. *Conc. Budens.*, ann. 1279, c. 45. *Conc. Salisb.*, ann. 1281, c. 15. *Conc. Colon.*, ann. 1300, c. 11.
(6) Cf. *Gazette de Phil. et de Théol. cathol.*, c. 25, Coblence, 1836, p. 210 sq.
(7) C. 40, *de Elect.*, in VI (2, 6). C. 9, *de Off. jud. ord.*, in VI (1, 16).
(8) C. un., *Clem.*, *de Suppl. negl. præl.* (1, 5).
(9) *Conc. Pisan.*, sess. XXII. *Conc. Constansiens.*, sess. LXIII.

(1) Richter, *Droit can.*, 3e édit., § 300, note 14-19.
(2) Bœhmer (*resp. de Lüdecke*), *D. de anno deservito seu salario pro merito*, Hal., 1715; 2e édit., 1721; 3e édit., 1739. Ejusd., *Jus eccles. protest.*, l. III, tit. 5, § 211 sq. Cf. Richter, *Droit canon*, § 301, note 2.
(3) Richter, l. c., § 301.
(4) Cf. Dürr, *de Annis gratiæ canonicorum Eccl. cath. et coll. in G.*, 1722 (in Schmidt, *Thes.*, t. VI, p. 205 sq.).
(5) Richter, l. c., § 301, note 6.

et d'en obtenir l'approbation des testaments et des legs, moyennant une taxe, est réglée de différentes manières (1). Il y a aussi des dispositions légales particulières, souvent absurdes, sur la succession des ecclésiastiques morts *ab intestat*. En Bavière, par exemple, d'après une ordonnance du 9 mars 1807, n° 6, le fisc succède quand il n'y a pas d'héritier *ab intestat*. N'est-ce pas là une usurpation sans prétexte? Pourquoi l'État enlève-t-il à l'Église le droit d'hériter des biens d'un de ses serviteurs? C'est sans doute pour mieux exercer son droit de tutelle sur l'Église et pour le plus grand avantage de sa pupille qu'il la dépouille (2)!

A défaut de lois particulières on suit dans la pratique moderne, en Allemagne, le droit canon. Ainsi, partout où l'usage ne réserve pas la part de l'évêque *ad pias causas*, la masse de la succession appartient aux héritiers naturels, à leur défaut à l'église à laquelle le défunt était attaché, et, quand les biens provenant d'une source ecclésiastique ne peuvent pas être distingués de ceux qui proviennent d'un titre civil, ils sont également partagés entre l'Église et le fisc (3). Les lois particulières varient quant à l'*annus deservitus*, au mois et au trimestre qui suivent la mort, au temps de grâce, etc. (4).

3. *Droit de succession de l'*Église, *etc., etc., sur les biens des religieux*. Sous ce rapport la situation est toute différente. Les biens de tous ceux qui ont fait vœu de pauvreté, par conséquent des religieux des deux sexes, appartiennent au couvent dont ceux-ci font partie. Le religieux ne peut ni posséder, ni acquérir, ni disposer (5).

(1) Permanéder, *Droit ecclés.*, t. II, § 788.
(2) Id., *ib.*, § 709.
(3) Id., *ib.*, § 788, n° 3.
(4) Id., *ib.*, n° 4-6.
(5) Nov. 5, c. 5, *Auth. nunc autem cod. de Episc.*, etc. (1, 3). L. 36, §§ 1, 2, *Cod. eod.*

Le couvent n'a pas de droit sur la succession des novices morts *ab intestat* (1). Les dernières dispositions d'un novice ne sont valables qu'autant qu'elles ont été faites dans les deux derniers mois du noviciat, avec le consentement de l'évêque, et que la profession a réellement eu lieu (2). Cependant, même après la profession, il faut que, sur les biens apportés au couvent, une part légale soit réservée aux enfants qui existeraient d'un mariage du religieux antérieur à ses vœux monastiques (3).

II. *Droit de succession des ecclésiastiques*. Il y a peu de chose à dire à ce sujet. Les ecclésiastiques jouissent du droit d'hériter par testament et *ab intestat*, ce qui ne s'applique pas, nous venons de le voir, aux religieux. Les ecclésiastiques sont par conséquent à cet égard dans la même position que les laïques; mais plus leur fortune augmente, plus ils sont tenus en conscience de l'employer au profit du Christianisme et des œuvres de charité (4).

Sartorius.

SUCCESSION CHEZ LES HÉBREUX. Avant que la loi mosaïque eût posé les bases du droit de succession civile chez les Israélites, il s'était formé parmi eux une tradition qui répondait aux mœurs universelles de l'Orient. Le chef de famille avait le droit de disposer à son gré de tout ce qu'il possédait. Il dépendait de sa volonté de faire hériter le fils de sa concubine en concurrence avec ceux de sa propre femme, comme l'ordonna Jacob (5), ou de leur faire de simples donations, comme le fit Abraham (6), d'attribuer une part aux filles (7), ou de les

(1) Arg. Nov. 5, c. 5.
(2) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 16, *de Regul. et Monial.*
(3) C. 9, c. XIX, quæst. 3 (*Auth. si qua mulier, Cod. de SS. Eccles.*, 1, 2).
(4) Nov. 131, c. 13.
(5) *Gen.*, 49.
(6) *Ib.*, 21, 10 sq.; 25, 2 sq.
(7) *Job*, 42, 15.

exclure (1). Cependant il était d'usage de laisser à l'aîné une plus grande portion de l'héritage (le double) (2), quoique cette double portion pût aussi être donnée au plus jeune fils (3).

Lorsque la loi théocratique eut posé d'une manière rigoureuse les principes de la propriété foncière, elle laissa naturellement peu de place à l'arbitraire du père de famille.

De là les mesures suivantes :

1. Les fils héritent également, à l'exception d'une part double destinée à l'aîné, à qui jamais un plus jeune fils ne peut être préféré (4). Les filles font partie de l'héritage commun des fils, qui doivent les entretenir et les pourvoir (5).

2. S'il n'y a pas de fils les filles les remplacent et se partagent également la succession, mais elles ne doivent pas, dans ce cas, se marier hors de leur tribu (6). Elles choisissaient communément dans leur plus proche parenté (7), ce qui était conforme à la loi (8).

3. A défaut d'enfants ce sont les frères du défunt qui héritent; s'il n'y en a pas, les frères de son père, et ainsi de suite les parents les plus proches en suivant la série naturelle (9). La tradition seule dit que le père l'emporte sur les frères, le grand'père sur les oncles (10).

Ainsi la succession et le partage d'un héritage sont exactement déterminés, et il semble que toute disposition testamentaire devient inutile.

Cependant le père mourant pouvait exprimer son désir, surtout par rapport aux biens meubles ou acquis par lui ;

(1) *Gen.*, 31, 14.
(2) *Ib.*, 25, 31.
(3) *Ib.*, 48, 5-7. I *Par.*, 5, 2.
(4) *Deut.*, 21, 17 sq.
(5) *Mischna Baba Bathra*, c. 3.
(6) *Nombr.*, 36, 6 sq.
(7) *Ib.*, 36, 11. *Tob.*, 6, 12.
(8) *Tob.*, 7, 14.
(9) *Nombr.*, 27, 8-12.
(10) *Mischna*, l. c.

il fallait s'y conformer, et c'est ce que peut vouloir exprimer le terme *mettre ordre à sa maison* (1). Plus tard on voit paraître des testaments (2).

Les donations entre-vifs, à un tiers, à une fille, n'étaient pas rares, et il paraît, comme le constate formellement la tradition, que le père pouvait rétrécir ou élargir le cercle des héritiers en rejetant le fils dénaturé ou en adoptant des enfants. Les rabbins, il est vrai, ne permettent pas au père de déshériter son fils (car, disent-ils, le petit-fils peut être un enfant digne). Quant à l'adoption, l'Écriture en donne des exemples lorsqu'elle énumère dans les généalogies des petits-fils d'une fille morte de bonne heure, ou cette fille même à côté des fils (3). Tel fut notamment le cas de Jaïr, *fils*, à proprement dire arrière-petit-fils de Manassé du côté maternel (4); tel fut celui de Jephté (5). Parfois le père distribuait de son vivant son héritage entre ses enfants; il paraît même que ceux-ci pouvaient réclamer leur part légitime (6).

La veuve ne comptait point parmi les héritiers; elle devait être nourrie par eux si elle ne préférait retourner dans la maison paternelle.

Cf. *Mischna* et *Gemara*, *tr. Baba Bathra*, c. 8, 9, etc.; les commentaires des rabbins; Selden, *Opp.*, I, II; Michaelis, *Droit mosaïque*, t. II, p. 76 sq. S. MAYER.

SUCCESSION EN CAS DE CHANGEMENT DE RELIGION DE L'HÉRITIER. Depuis le schisme introduit dans l'Église par la réforme, c'est une question qui a été souvent débattue en Allemagne de savoir si la condition du *chan-*

(1) IV *Rois*, 20, 1.
(2) *Gal.*, 3, 15. *Hébr.*, 9, 17.
(3) Par exemple, outre *Gen.*, 46, 17, *Nombr.*, 26, 46; *Néhém.*, 7, 62. Cf. II *Rois*, 19, 35, 41.
(4) *Nombr.*, 32, 41. I *Par.*, 2, 20-22.
(5) *Jug.*, 11, 1-7.
(6) *Luc*, 15, 12.

gement de religion, pour être envoyé en possession d'un héritage, d'un legs, d'un fidéi-commis, doit être considérée comme une condition honteuse ou déshonnête, *conditio turpis vel inhonesta*, et par conséquent invalide et non avenue, *quasi non adjecta*. La réponse doit être absolument affirmative si la condition impose une religion non chrétienne ou non reconnue par l'État; mais, si la condition ne porte que sur la reconnaissance d'une des confessions chrétiennes admises en Allemagne, elle paraît ne devoir être rejetée et considérée comme sans effet que si l'on peut légalement prouver par des faits que la condition imposée à l'héritier, pour être mis en possession, ne l'a été qu'*afin* de le contraindre à changer de religion; car, dans ce cas, elle porte évidemment le caractère d'une séduction ayant pour but une bassesse.

Mais la condition doit être maintenue si elle n'est ajoutée à la disposition testamentaire que *pour le cas où* l'héritier ou le légataire embrasserait librement et spontanément une autre confession.

Il faut présumer cette dernière intention du testateur tant qu'on ne peut pas judiciairement démontrer que le testateur a voulu tenter et séduire son héritier ou son légataire, et que le changement de religion a eu lieu en effet par un vil motif d'intérêt.

PERMANÉDER.

SUCCURSALISTES. *Voyez* DESSERVANTS.

SUD (AMÉRIQUE DU), *anciennes colonies espagnoles*. A proprement parler on ne peut pas attribuer les contrées qui sont au nord de l'isthme de Panama au sud de l'Amérique; géographiquement, les États de l'Amérique centrale, de l'Yucatan et du Mexique, qui comprennent une population de plus de 11 millions d'âmes, appartiennent à l'Amérique du Nord. Cependant, au point de vue ecclésiastique, on peut justement associer ces pays aux anciennes possessions espagnoles de l'Amérique du Sud. Nous ajoutons aux possessions espagnoles de l'Amérique méridionale la Guiane, quoiqu'elle soit actuellement partagée en quatre, et occupée en partie par des nationalités non espagnoles, pour des motifs qui ressortiront d'eux-mêmes de notre exposition. Nous serons aussi obligé de faire mention du Brésil, quoiqu'il en ait déjà été parlé dans un article spécial.

L'Amérique du Sud contient une superficie de 5,200 kilomètres de longueur sur 4,000 de largeur, ou 333,000 milles carrés allemands, dont les provinces espagnoles, y compris la Patagonie et la Guiane, comprenaient 188,927, le Brésil, 144,000. Si l'on y ajoute les États du Mexique, l'Yucatan et l'Amérique centrale, c'est-à-dire 52,280 milles carrés, on a une superficie totale de 385,947 milles carrés. Humboldt évaluait, au commencement du dix-neuvième siècle, les possessions américaines à 236,000 milles carrés.

Sur cette immense étendue de terrain, qui renferme incontestablement les contrées les plus belles et les plus fertiles de la terre, règne, à l'exception de quelques parties insignifiantes, la religion catholique, quoiqu'il s'en faille de beaucoup que la civilisation chrétienne domine réellement chez tous les peuples du sud de l'Amérique. La conversion de ces pays sera un indestructible monument de gloire pour l'Église catholique, car rien dans son histoire ne peut être comparé à cette œuvre, après la fondation du Christianisme dans le monde gréco-romain, et après la conversion des Germains et des Scandinaves du Nord.

L'Église a conquis dans ces régions un domaine, y a fondé des peuples et des États qui sont appelés à un grand

avenir, et qui la remercieront un jour de la sollicitude avec laquelle elle a préservé les peuples primitifs de l'Amérique de l'extinction totale qui les a atteints partout où le protestantisme a établi son empire.

Sans doute aujourd'hui le protestantisme s'efforce de toutes manières d'arracher à l'Église son héritage en Amérique, et il a été puissamment secondé par la décadence politique des États du Sud depuis qu'ils sont séparés de la mère-patrie ; cependant on peut espérer encore que l'Église, qui a su convertir ces peuples, saura les conserver.

Nous diviserons cet article en trois paragraphes. Dans le premier nous parlerons de la *conversion ;* dans le second, de l'état *politique* et *religieux actuel* de ces contrées ; dans le troisième nous jetterons un coup d'œil sur la *statistique ecclésiastique.*

I. Conversion de l'Amérique du Sud.

L'esprit de l'Église catholique, qui ne se reposera jamais tant qu'il y aura sur la terre des peuples qui ne connaîtront pas le Christ, conduisit *Christophe Colomb* au delà de l'Océan pour planter la croix du Sauveur dans un nouvel hémisphère. Fidèle à l'esprit qui poussa à la découverte du Nouveau-Monde, le peuple espagnol (et portugais) ne sépara jamais sa mission de celle de l'Église universelle.

On a reproché aux Espagnols leur inhumanité, leur insatiable avarice et leur sensualité grossière. Les historiens se sont épuisés en descriptions romanesques, ils ont déploré la prétendue extermination des nombreuses populations indigènes, leur conversion violemment obtenue par de rudes soldats, etc., etc. Mais il ne faut pas oublier que la plupart de ces historiens sont des Anglais, des Hollandais, et en partie des Français, qui ont fait connaître à l'Europe les affaires d'Amérique à leur point de vue, et que l'esprit d'hérésie et la haine des sectes ont, par des motifs faciles à comprendre, altéré, ici plus que partout ailleurs, les sources de l'histoire. Les récits mêmes de Las Casas ne nous sont parvenus que par des intermédiaires suspects et sont chaque jour rectifiés ou adoucis par d'autres récits authentiques, et notamment par les lettres, les Mémoires et les journaux des missionnaires. Il est certain que la nation espagnole, parmi ses conquérants, envoya en Amérique un grand nombre de marchands, de fonctionnaires, de soldats, qui étaient des gens avides, durs et cruels, dont les malversations firent infiniment souffrir les peuples du Nouveau-Monde. Ces peuples perdirent leur indépendance politique, une foule d'hommes périrent à la suite de guerres sanglantes, des tribus entières disparurent sous l'influence des mauvais traitements dont elles furent victimes.

Mais y a-t-il jamais eu dans le monde un peuple qui n'ait pas eu des membres gangrenés ? A quelque nation qu'ils appartinssent, ces membres, abandonnés à eux-mêmes, attirés par l'espoir d'un riche butin ou par l'ambition, auraient-ils agi ou agiraient-ils encore, dans des circonstances semblables, autrement que ne firent les Espagnols?

Il n'y a qu'à considérer de nos jours les masses d'émigrés allemands ou irlandais qui inondent l'Amérique et l'Australie, et à se demander ce qu'on serait en droit d'en attendre s'ils s'étaient trouvés dans des situations analogues à celles où furent placés jadis les Espagnols au Pérou et au Mexique. En revanche, ce qui demeurera la gloire impérissable du peuple espagnol, et en partie du peuple portugais, c'est qu'à côté de nombreux aventuriers, cruels et avides, il a eu une foule de héros de la charité et de la foi, une foule de

martyrs, qui travaillèrent avec ardeur et succès à la conversion et au salut des peuples américains.

L'Église, en particulier, a eu la gloire non-seulement d'inspirer cet héroïsme à ses serviteurs dévoués, mais encore de leur avoir donné une autorité qui les mît à même de briser l'opposition des masses sauvages et grossières, et celle, plus difficile à vaincre, des gouverneurs espagnols. L'histoire de la domination espagnole en Amérique nous offre une série non interrompue de combats entre les évêques et les ordres religieux d'une part, les gouverneurs royaux d'autre part. L'objet de la lutte fut, le plus souvent, la méconnaissance des droits des habitants primitifs, en faveur desquels les évêques se prononcèrent avec une charité et une énergie merveilleuses. Cependant il ne faut pas méconnaître les véritables services que le gouvernement espagnol lui-même rendit à la civilisation du Nouveau-Monde. Les Espagnols comprirent si bien l'art de la colonisation que nul d'entre les peuples modernes, et les Grecs seuls parmi les anciens, peuvent leur être comparés. Au sens pratique qui leur faisait infailliblement choisir le lieu le plus favorable à l'établissement d'une résidence et calculer d'avance son importance pour dominer et défendre le pays, pour favoriser le commerce et l'exploitation des mines, ils associaient l'esprit de sociabilité véritable que leur inspirait l'Église catholique, et en vertu duquel ils savaient fonder leurs colonies sur d'immuables bases.

Ils fondaient d'abord une église. Une communauté religieuse formait souvent la souche spirituelle d'une ville future, encourageait par son exemple les colons à cultiver assidûment le sol, constituait par son activité calme et infatigable l'unité morale des éléments encore désordonnés de la colonisation. L'histoire nous montre des établissements espagnols qui, comme Buénos-Ayres, ayant à l'origine à combattre les obstacles les plus extraordinaires, ayant été à plusieurs reprises près de se dissoudre, mais portant en eux l'incorruptible germe de vie qu'ils tenaient de l'Église, résistèrent et refleurirent, semblables à ces arbres que la tempête ébranle, mais dont les racines, poussant des rejetons nouveaux, leur permettent de s'élancer plus vigoureux du sol qui les maintient et les nourrit. C'est ainsi que les Espagnols parvinrent à répandre la civilisation et les langues européennes sur d'immenses régions. Les Espagnols et les Portugais ne pratiquèrent pas en Amérique le système rapace des Anglais et des Hollandais, dont l'unique but est le commerce, ses profits et l'exploitation radicale du pays conquis. Une grande partie des revenus des provinces d'outre-mer fut employée à l'administration et à l'organisation de ces provinces mêmes. Des villes comme Mexico, Puébla, Guadalaxara, Quito, Lima, Buénos-Ayres, Rio-Janeiro, San-Salvador, rivalisèrent par la magnificence de leurs édifices publics avec les villes les plus opulentes de la mère-patrie. Leurs somptueuses cathédrales, bâties en partie en marbre, et où, tant que dura la domination espagnole, brillèrent partout l'or, l'argent, les pierres précieuses, ont à peine leurs égales en Europe. Si aujourd'hui on chassait les Anglais des Indes orientales, qu'ils possèdent depuis si longtemps, ou les Hollandais de Java et de Sumatra, au bout de dix ans on retrouverait à peine une trace de leur puissance actuelle. Les Européens qui sont fixés dans ces parages abandonneraient bien vite un pays où ils ne se sont nullement naturalisés; leur langue serait promptement oubliée, et les paroisses protestantes, qui ont été fondées par-ci par-là, se dessécheraient comme de faibles plantes de serre

chaude auxquelles on enlève les soins artificiels dont elles avaient contracté l'habitude. Mais, quoique la domination des Espagnols ait été renversée en Amérique depuis près de cinquante ans, leur langue, leur civilisation, leur religion subsistent depuis les frontières de la Patagonie jusqu'au Rio-Colorado. Le gouvernement espagnol eut un mérite tout spécial en veillant avec une sollicitude extrême à la création des évêchés de ses colonies et en les dotant de la manière la plus large et la plus grandiose. Le Christianisme parvint ainsi à plonger profondément ses racines dans le Nouveau-Monde; il s'y naturalisa complétement et put survivre à toutes les révolutions politiques qui agitèrent ces vastes régions et à la chute de la domination espagnole qui l'y avait implanté.

La langue et la civilisation espagnoles n'ont pu souffrir d'échec en Amérique jusqu'à nos jours, par le déluge des immigrations anglo-américaines, que dans les parages où un système de missions, défavorable à la création des diocèses, avait négligé de fonder la nouvelle société chrétienne sur la base instituée de Dieu même. C'est ce qui est arrivé dans l'Amérique du Nord, en Floride, au Texas et dans la haute Californie, de même que, dans l'Amérique du Sud, les États de la Plata et de la Guiane, les plus négligés à cet égard, sont aussi les plus exposés à la perte de leur religion et de leur antique nationalité.

En créant les évêchés on fondait par là même toutes les institutions d'éducation, de bienfaisance, de charité, qui s'attachent à une église épiscopale comme la vigne s'attache à l'ormeau. Ainsi fut suscitée dans le Nouveau-Monde une vie religieuse libre, indépendante, originale, appartenant au pays, entretenue non-seulement dans les couvents et les nombreux colléges des corporations religieuses, mais dans un certain nombre d'universités indigènes, et qui porta son fruit le plus éclatant dans *Rose de Lima*, la première sainte du Nouveau-Monde qui fut honorée dans l'Église catholique tout entière.

Mais l'œuvre la plus admirable de l'Église dans l'Amérique espagnole est, sans contredit, le salut d'une grande partie des peuples indigènes. Nous devons envisager cette question d'un peu plus près, précisément parce que les ennemis politiques et religieux des Espagnols leur ont le plus amèrement reproché leur conduite à cet égard. Pour apprécier cette conduite il faut simplement la comparer à celle du peuple qui, par haine religieuse et par jalousie politique, s'est élevé avec le plus d'acharnement et d'amertume contre l'Espagne : nous voulons dire l'Angleterre protestante.

Une grande partie de l'Amérique a été dominée par les deux peuples : le sud par l'Espagne et le Portugal, de même race et de même religion qu'elle; le nord par l'Angleterre et les États-Unis protestants sortis de son sein. Or quelles ont été les conséquences de l'une et de l'autre domination sur les tribus originaires de l'Amérique? Quand un peuple déjà civilisé, qui pratique l'agriculture, habite de grandes villes et cultive la science, est vaincu par un autre peuple, l'influence prédominante qu'exerce le vainqueur sur le vaincu trouve un contre-poids dans la vie morale et intellectuelle de ce dernier, et ce contre-poids empêche l'anéantissement complet de la race subjuguée. Il en est autrement quand un peuple civilisé devient maître d'un peuple placé au plus bas degré de la civilisation. Ici le vaincu court le danger d'être absolument écrasé par le vainqueur et de disparaître du sol qui l'a vu naître. Le vainqueur civilisé ne consi-

dère jamais un peuple sauvage comme son égal; il le réduit en esclavage; le vaincu s'use et se détruit par les guerres et les révoltes; il est chassé de son sol par des colons avides et sans pitié; il est exterminé par la ruse et la violence ou abâtardi par une corruption morale non moins funeste. Ces faits, nous les retrouvons partout où les Européens se sont emparés du pays des peuples sauvages et les ont inondés des flots de leurs émigrants. Les Espagnols catholiques ne font pas exception à la règle générale. La cruauté, l'avarice et la volupté sont tellement inhérentes à la nature corrompue de l'homme qu'il n'y a pas eu encore de peuple, si noble qu'on le suppose, dans lequel, de temps à autre et dans des circonstances données, ces éléments n'aient pris tout à coup et momentanément une déplorable prédominance. La guerre, l'oppression, la démoralisation exterminèrent un nombre infini d'habitants primitifs de l'Amérique espagnole, et sous ce rapport les accusations de Las Casas (1) contre ses compatriotes sont justes et fondées. Mais un peuple noble et chrétien doit trouver en lui-même et dans sa religion les ressources nécessaires pour guérir les maux qu'il a causés, et ce n'est qu'après avoir pesé également l'influence du bon et du mauvais principe que le résultat total nous donnera la mesure nécessaire pour juger équitablement ses mérites et ses fautes.

Les Anglais, accusateurs acharnés des Espagnols, n'ont pas songé que leur propre conduite pouvait être un jour soumise à une sévère appréciation. Aujourd'hui qu'on a les moyens de comparer les résultats, un examen impartial de la conduite des deux nations fait profondément pencher la balance en faveur des Espagnols.

(1) *Voy.* Las Casas.

Dans les parages de l'Amérique où dominent les Anglais protestants et leurs descendants vivaient autrefois, d'après les calculs les plus authentiques, *de deux à trois millions d'Indiens* qui appartenaient aux races les plus vigoureuses et les plus belliqueuses du Nouveau-Monde. Aujourd'hui ces Indiens primitifs ont généralement disparu; leur race a été effacée de la terre; ce qui en reste, réfugié dans les montagnes et les régions que n'a pas encore atteintes la colonisation, aura péri avant cinquante ans, et, si d'ici là la religion catholique n'acquiert pas une influence considérable sur la constitution publique dans le nord de l'Amérique, il n'y aura plus aucun espoir de sauver les derniers descendants des tribus indigènes. L'Anglais ou l'Américain protestant du Nord n'a pas une religion assez puissante pour l'emporter sur les exigences tyranniques de l'égoïsme et pour vaincre l'antipathie naturelle et vigoureuse qui pousse à l'oppression et à l'extermination des tribus sauvages. Une fusion de la nationalité anglo-américaine avec les Indiens est impossible dans ces conditions. L'Indien est chassé de son sol à mesure que la colonisation avance, il est ruiné par les moyens les plus cruels et les plus immoraux, et finalement on verra s'évanouir même le souvenir de populations qui, autrefois, dominaient l'Amérique du Nord par leur valeur et leur nombre.

Le même spectacle désolant se représente partout où les colons anglais ont pris possession d'un pays habité par des tribus non civilisées. Les dernières traces des habitants indigènes de la terre de *Van Diëmen* se sont effacées. Les colons, après avoir par des mauvais traitements de tout genre exaspéré ces malheureux, les ont tués, à coups de fusil, dans des chasses régulières, organisées à cette fin, sans que le gouvernement anglais y ait rien trouvé

à redire et ait fait mine de vouloir punir le moins du monde de si abominables attentats. En *Australie* toutes les tribus indigènes avoisinant les établissements anglais ont été ou anéanties par des tortures physiques et morales, ou réduites à ne plus pouvoir se propager. La fin de ce paragraphe, en disant un mot des populations de l'Amérique du Sud, d'après leur origine, prouvera combien la conduite des Espagnols à cet égard a été différente, et tout ce qu'ils ont fait dans leurs colonies pour conserver les races primitives. — Le danger que court l'existence d'un peuple sauvage, en entrant en contact immédiat avec un peuple civilisé, résulte en outre de l'influence physique que des peuples de races différentes exercent les uns sur les autres. Plus il y a d'inégalité dans les degrés de civilisation de deux races, plus la vie intellectuelle d'un peuple, sa religion, ses mœurs, ses traditions ont été soumises à la prédominance d'une nation étrangère et absorbées par elle, plus, d'après les lois de la pathologie, les influences physiques du peuple conquérant sont nuisibles au peuple conquis et détruisent les conditions de sa perpétuité. Le peuple conquis devient moralement et physiquement stérile, et ressemble à une plante dont les racines sont rongées par un ver. Les relations physiques des sauvages avec les Européens par des mariages, etc., etc., engendrent presque toujours des maladies syphilitiques et contagieuses, et portent par là même d'une manière incroyable la dévastation dans les rangs des tribus sauvages. L'ignorance et la mauvaise foi ont adressé aux Espagnols des reproches le plus souvent immérités sur la fréquence des maladies et des épidémies qui ravagèrent les rangs des habitants primitifs de l'Amérique du Sud et des Indes occidentales; mais, les mêmes résultats s'étant présentés dans les colonies et les missions protestantes, et à un degré bien plus grave encore, on est remonté enfin aux véritables causes de ces phénomènes désastreux. La propagation même du Christianisme parmi des peuples tout à fait sauvages est liée à de très-grands dangers pour leur existence physique, et l'esprit de l'Église catholique seul a su et pu les surmonter. Le protestantisme estime que la nature humaine est corrompue dans sa racine par le péché originel. Tout ce qui est naturel lui apparaît d'après cela comme le produit du mal, et il croit qu'il ne peut être question d'implanter le Christianisme chez un peuple païen avant que tout souvenir du paganisme, toute trace de l'ancienne religion ait été radicalement extirpé. C'est pourquoi nous voyons les missionnaires protestants de la mer du Sud, comme des ouvriers inexpérimentés, troubler profondément la vie intellectuelle des populations qui leur tombent entre les mains, tuer en quelque sorte en eux le germe de la vie naturelle que le Christianisme devrait féconder et rattacher à la foi divine. En outre le protestantisme n'a pas cet esprit universel qui, sans se perdre lui-même, sait se faire tout à tous, qui, en se maintenant dans la ferme direction de la foi et en demeurant maître de lui-même, sait cependant condescendre aux idées et aux préjugés de chaque peuple. L'Église catholique distingue ce qui est purement humain de ce qui est coupable et mauvais; elle conserve, cultive, ennoblit ce qui est humain, elle dompte ce qui est du mal avec le secours de la nature elle-même renouvelée et régénérée. Elle ne détruit pas, en les convertissant au Christianisme, la vie propre et originale des peuples, et n'anéantit pas les conditions de leur durée. Quand, au contraire, les missionnaires anglicans parviennent à convertir par hasard un peuple à leur doctrine, ils

ne savent faire de leurs néophytes que des Anglais baroques ; ils anéantissent, dans les sauvages affublés de leur foi, de leurs costumes, de leurs usages, toute originalité nationale, toute vie naïve et spontanée. La ruine des populations de l'Amérique du Nord et l'histoire toute moderne des missions de la mer du Sud (1) nous montrent les conséquences des procédés du prosélytisme protestant. C'est ainsi que, sous l'influence des missionnaires protestants, la population de *Taïti* est tombée de 200,000 habitants à 8 ou 10,000. La population de l'île de *Raivavai* comptait en 1824 environ 2,000 âmes ; en 1831 il n'y en avait plus que 775, en 1836, 419. A *Rapa* la population tomba, de 1824 à 1836, de 2,000 âmes à 500. Le peuple de *Tonga* fut de même épuisé, et les îles *Sandwich*, en place de 3 à 400,000 anciens habitants, n'en comptent plus que 90,000.

Si nous comparons à ces chiffres les populations indiennes de l'Amérique du Sud espagnole, nous obtenons des résultats qui rendent le plus favorable témoignage au peuple espagnol et à l'action de l'Église catholique. Tout le monde fut étonné lorsque Humboldt, au commencement de ce siècle, évalua la population de l'Amérique espagnole à plus de 16,000,000 d'âmes, nombre qui depuis a notablement augmenté, sans qu'il y ait eu des émigrations européennes considérables. La très-grande moitié de ces Américains du Sud se compose d'habitants indigènes qui se sont convertis au Christianisme sans avoir eu à renoncer à leur nationalité, à leur antique langue nationale. Une autre portion de la population, moins considérable, est née de l'union des Indiens et des Européens. Le chiffres des nègres africains est tout à fait insignifiant, tandis que les États-Unis du nord de l'Amérique entretiennent plus de 3,000,000 d'esclaves noirs. A *Mexico* on compte, dans la population totale, environ 56,2 Indiens, 31,2 métis, 12,5 blancs, 0,1 noirs sur 100 habitants.

Dans l'*Amérique centrale* la proportion est en partie encore plus favorable aux indigènes ; on compte à *Guatémala* 90 Indiens, 6,4 métis et 3,6 blancs sur 100 ; à *San-Salvador*, 22 Indiens, 58 métis, 20 blancs. Dans la république de l'*Équateur* les Indiens forment 55, les métis 45 pour 100 de la population totale. Au *Pérou* il y a, sur 100 habitants, 60 Indiens, 24 métis ; en *Bolivie*, 68 Indiens et 20 métis. Il en est à peu près de même au *Chili* et dans la république *Argentine*.

Si donc une population primitive a été conservée en Amérique, on le doit aux Espagnols et à l'Église catholique. Il viendra un temps où il ne restera pas une tribu des habitants primitifs dans les provinces américaines occupées et cultivées par les protestants, et où l'Église catholique recueillera l'hommage de reconnaissance que lui devront les populations de ces régions converties et conservées par elle pour accomplir la destinée à laquelle, sans aucun doute, les réserve la Providence.

II. ÉTAT POLITIQUE ET RELIGIEUX ACTUEL DE L'AMÉRIQUE DU SUD ESPAGNOLE.

L'Espagne a perdu toutes les colonies qu'elle possédait sur le continent du Nouveau-Monde ; elles constituent aujourd'hui des républiques. Le Brésil s'est également séparé de la mère-patrie et forme un empire constitutionnel. L'Espagne a été privée de ces magnifiques possessions surtout par sa faute. L'Église avait réellement donné à la nation espagnole le riche héritage qu'elle avait recueilli en Amérique ; c'étaient les moines et les évêques, bien plus que les soldats, qui avaient soumis les populations indigènes et

(1) *Voy.* SUD (îles de la mer du).

qui les avaient maintenues dans l'obéissance et la fidélité envers des rois qui n'avaient jamais songé à mettre le pied sur le sol américain. Mais ces ordres religieux ne tiraient pas toutes leurs forces de l'Espagne seulement. Près de la moitié des missionnaires qui convertirent le Brésil, la Guiane, le Chili, etc., étaient des Allemands, venant notamment des provinces slavo-germaniques de l'Autriche. Ainsi ces riches provinces n'étaient en quelque sorte qu'un gage que l'Église avait confié aux monarchies espagnole et portugaise, gage qu'elles devaient perdre le jour où la politique de ces États embrasserait décidément une direction hostile à l'Église. Ce fut sous *Aranda* et *Pombal* (1) que les fondements de la puissance espagnole et portugaise furent ébranlés en Amérique. L'abolition de l'ordre des Jésuites causa aux auteurs politiques de cette mesure violente d'irréparables dommages. Non-seulement dès lors l'Espagne ne fit plus aucun progrès en Amérique, mais elle eut toutes les peines du monde à conserver ce qu'elle avait acquis jadis. Les liens moraux qui attachaient les colonies à la métropole se relâchèrent, jusqu'à ce qu'enfin un ennemi extérieur, depuis longtemps aux aguets, parvint à s'interposer entre les deux continents au moment où le schisme se déclarait entre eux. En vain, depuis près de 150 ans, l'Angleterre avait essayé d'ébranler la puissance espagnole dans le Nouveau-Monde; la conquête de la Jamaïque et l'établissement de l'insignifiante colonie de pirates de Balize, dans une contrée marécageuse et inabordable du golfe du Mexique, avaient été les uniques fruits de longs et assidus efforts. Ce ne fut que lorsque, durant la guerre de la France contre l'Espagne, les Anglais obtinrent l'accès des colonies américaines, sous l'apparence d'alliés, que leurs perfides efforts eurent quelques succès. Ils organisèrent alors dans toutes les grandes villes des loges de francs-maçons qui devinrent les organes de l'incrédulité et les pépinières des idées nouvelles de liberté et d'indépendance, dans le sens des Anglais et des Américains du Nord.

Lorsque le roi d'Espagne remonta sur le trône, à la chute de l'empereur Napoléon, l'Amérique ne lui appartenait plus que de nom. Dès 1810 les déclarations d'indépendance avaient éclaté. La domination espagnole se maintint le plus longtemps là où elle s'appuyait surtout sur la fidélité des Indiens. Enfin, en 1821, elle perdit le Pérou, qui était la clef de sa puissance dans le Nouveau-Monde. Il fallait s'attendre à ce que les conséquences de cette violente séparation de la métropole seraient d'abord fatales aux États nouvellement fondés. Les idées politiques qui prirent le dessus, à dater de 1810, n'étaient pas nées sur le sol américain, n'étaient pas l'expression des besoins et des vœux du pays; elles venaient de l'étranger, elles étaient une importation protestante, elles avaient été nourries, fomentées et mûries comme en serre chaude dans les loges franc-maçoniques. Naturellement les hommes qui avaient les premiers admis et propagé ces idées nouvelles devaient, la révolution opérée, arriver presque exclusivement à la possession du pouvoir. Ainsi s'introduisit dans la politique de ces États une direction antireligieuse, souvent ouvertement hostile à l'Église. L'Église dès lors dut être subordonnée à la puissance de l'État. Les couvents furent en beaucoup d'endroits abolis, les biens ecclésiastiques furent déclarés propriétés nationales au Brésil, au Mexique. On songea dans la Nouvelle-Grenade à abolir le célibat des prêtres; le Brésil et le Mexique entrèrent à l'envi dans la voie du schisme.

(1) *Voy.* ARANDA, POMBAL.

Cependant, en définitive, ces tentatives échouèrent contre la fidélité des Indiens; mais la division religieuse établie entre la classe dominante et le peuple proprement dit rendait la prospérité de ces États absolument impossible. Nulle part on ne parvint à fonder une forme politique durable, et l'histoire des États de l'Amérique du Sud, depuis leur séparation de la métropole, n'est jusqu'à ce jour qu'une série non interrompue de révolutions intérieures et de guerres sanglantes.

Le *Mexique* (1) essaya d'abord de rétablir un gouvernement monarchique; mais ce ne fut qu'en 1863 que l'expédition des Français, commandée par le maréchal Forey et le général Bazaine, et dirigée contre le gouvernement démocratique de *Juarez*, s'étant rendue maîtresse du pays par la conquête de Puébla et de Mexico, permit au parti monarchique de réaliser ses desseins en appelant au trône du Mexique, sous l'inspiration et à l'aide de la France, avec le titre d'empereur, l'archiduc *Maximilien* d'Autriche, qui fit son entrée à Mexico en mai 1864.

Au *Paraguay* (2) le dictateur *Francia* sut maintenir son pouvoir absolu jusqu'à sa mort, tandis que la dictature de *Rosas*, à Buénos-Ayres, eut une fin malheureuse. L'État du *Chili*, qui, en somme, s'était le plus heureusement développé, fut ébranlé par de sanglantes guerres civiles.

L'*Amérique centrale*, menacée au nord par les Américains, à l'est par les Anglais, à l'intérieur par la folie de ses hommes d'État, lutte entre la vie et la mort.

Le *Brésil* seul semble marcher dans une voie prospère. Il est l'unique État de l'Amérique qui soit régi par un prince légitime. Il a renoncé aux anciennes tentatives de schisme. Un nonce du Pape réside à Rio-Janeiro. Le flot de l'émigration se porte vers les provinces du Brésil et l'agriculture s'y relève. Le succès de la guerre qu'il a faite à la Plata a grandi sa considération au dehors. Malgré cela la situation morale et religieuse du Brésil n'est pas satisfaisante. L'Église n'y est pas libre; le nombre de ses évêques est trop petit, l'activité des ordres religieux est encore paralysée par l'ancienne oppression; une foule de populations chrétiennes, manquant de missionnaires, retombent dans la barbarie, et l'esclavage démoralise le peuple.

Les mêmes maux, sauf l'esclavage, minent l'État de *la Plata*. Les missions de la *Patagonie* sont pour ainsi dire abolies.

Le *Chili*, la *Bolivie* et le *Pérou* sont en sommes restés fidèles aux traditions catholiques. L'*Équateur* et la *Nouvelle-Grenade* ont des populations strictement catholiques, mais en général leurs gouvernements sont mal disposés. La *Guiane*, l'*Amérique centrale* et le *Mexique* sont menacés par le protestantisme.

Mais malgré tous les malheurs qui, depuis 1810, ont accablé les provinces de l'Amérique du Sud, et malgré tous les efforts faits pour ébranler l'édifice de l'Église catholique, elle s'est maintenue, au milieu des circonstances les plus défavorables, en s'appuyant sur l'épiscopat indigène et l'inébranlable foi des habitants primitifs. Peu à peu on la voit s'élever au-dessus des obstacles qu'on a entassés contre elle et sortir dignement des embarras qu'on lui a suscités. On peut considérer le danger d'un schisme comme surmonté. Nulle part ce péril n'est venu du peuple; partout c'est le gouvernement qui en a pris l'initiative, qui a été secondé par quelques prêtres dévoyés, au Brésil par un ou deux évêques. L'expérience a promptement démontré la folie et le

(1) *Voy.* MEXIQUE.
(2) *Voy.* PARAGUAY.

danger de ces efforts antireligieux, et presque partout les gouvernements se sont vus obligés, pour arrêter cette décadence des populations et les empêcher de retomber dans l'état sauvage, de créer de nouveaux diocèses et de demander à Rome l'envoi de nouveaux missionnaires. La répugnance que les populations ont du protestantisme les détourne naturellement de toute tendance au schisme.

Un second danger qui menaçait l'Église américaine provenait de l'hostilité de presque tous les gouvernements américains à l'égard des ordres monastiques et de l'abolition de presque toutes les maisons religieuses en Europe. Cependant, à cet égard aussi, une notable amélioration s'est manifestée. L'ordre des Jésuites lui-même regagne du terrain; encouragé par les forces qu'il reprend en Europe, il peut se promettre un avenir d'autant plus brillant que les services qu'il a rendus aux habitants primitifs de l'Amérique sont mieux constatés (1). Les Capucins et les Franciscains n'ont jamais cessé d'exercer leur ministère, notamment en Bolivie, au Pérou et dans la république Argentine.

Le troisième danger qui menace ces colonies provient du protestantisme. Les missions, telles que le protestantisme les a essayées aux rives orientales de l'Amérique centrale et qu'il les continue encore aux rives occidentales, sont en général peu redoutables pour l'Église catholique; mais il en est autrement de l'emploi que les États-Unis du Nord ont fait de la violence et de la perfidie pour s'attacher le *Texas*, le *Nouveau-Mexique* et la *Californie*, et qui ont même menacé l'existence de la république du Mexique (2). La conquête du Mexique par les Américains du Nord eût, dans tous les cas, été une calamité pour l'Église catholique. Le protestantisme a gagné par la *Guiane* un terrain qui, sans être très-grand, a son importance, et d'où certainement il cherchera de plus en plus à étendre son action. Il s'efforce d'ailleurs de se propager dans le sud de l'Amérique par des émigrations, et ce point doit au plus haut degré éveiller l'attention de l'Église catholique. Les émigrations, partant surtout de l'Allemagne, se dirigent vers le Brésil et ont pris racine dans les régions méridionales, telles que *Rio-Grande do Sul;* elles se répandront certainement bientôt dans la vallée du *Maranham*, et prendront une grande importance dans ces immenses et fertiles régions, qui sont très-médiocrement peuplées. En outre l'émigration est assez considérable dans l'*Uruguay*, où ce sont principalement la France, l'Espagne, l'Italie et les îles Canaries qui envoient le superflu de leur population. A *Buénos-Ayres* il y a parmi les nombreux étrangers beaucoup d'Anglais et d'Allemands, qui n'y restent toutefois qu'un certain temps pour leurs affaires de commerce. Il ne faut pas s'attendre encore à une colonisation formée d'émigrés européens. Il en est de même du *Chili*, dont la capitale, *Valparaiso*, attire beaucoup d'étrangers par son commerce.

En général les États de la côte méridionale, le Chili, la Bolivie, le Pérou et l'Équateur, forment la véritable base de la puissance de l'Église catholique en Amérique, tandis que les pays des côtes orientales, Vénézuéla, la Guinée, le Brésil, l'Uruguay, sont exposés à de plus grandes luttes, à de plus fortes commotions, par le mélange même de leur population, par leur contact plus immédiat avec l'Europe, par l'augmentation des colons de toutes les nations qui viennent y affluer, et par l'incertitude de l'organisation de leur Église. Toutefois on peut espérer que tous ces ébranle-

(1) *Voy.* PARAGUAY.
(2) *Voy.* INDES OCCIDENTALES.

ments ne serviront qu'à ranimer la vie religieuse. L'essor que prend l'Église dans l'Amérique du Nord (1), par ses synodes, ses missions, ses siéges épiscopaux se multipliant d'année en année, et la consolidation des ordres religieux en Europe, contribueront efficacement à ranimer l'Église du Sud, qui n'a réellement pas à craindre de se voir enlever une possession qui importe à sa prédominance dans le Nouveau-Monde.

III. Coup d'œil sur la statistique ecclésiastique.

1. *Mexique*. Après les pertes que cette ancienne république a faites par la séparation de l'Yucatan, de Chiapa et du Texas, et par l'annexion du Nouveau-Mexique et de la haute Californie aux États-Unis, on peut évaluer encore sa superficie à 42,000 milles carrés, avec environ 8 à 9 millions d'habitants. La religion catholique y est, il est vrai, la religion d'État; mais le gouvernement républicain n'avait, jusqu'à la chute de Juarez, montré que des dispositions hostiles au Catholicisme. La confiscation des biens ecclésiastiques y a soulevé bien des difficultés, qui ont contribué pour leur part à la défaite d'un gouvernement dont l'Église n'avait rien à espérer. L'établissement d'une nonciature à Mexico, en 1851, fut un fait heureux, et qui ne demeura pas sans influence sur la politique intérieure du pays, dont le souverain professe aujourd'hui hautement son attachement au Saint-Siége; car l'empereur Maximilien, avant de s'embarquer pour le Mexique, est allé mettre sa nouvelle couronne et ses nouveaux sujets sous la protection directe du Pape Pie IX, dont il a reçu à Rome la paternelle et suprême bénédiction.

Les Jésuites, qui avaient été accueillis jusqu'en 1850 dans plusieurs États, en partant du Mexique, furent depuis lors entravés dans leur action. On peut espérer que sous le nouvel empire ils retrouveront leur influence avec leur liberté.

Les Dominicains, les Augustins, les Franciscains n'ont jamais été expulsés du Mexique; ils sont non-seulement chargés des soins de beaucoup de paroisses, mais ils entretiennent beaucoup de missions parmi les indigènes encore païens, dont le chiffre s'élève environ à 100,000 âmes. Il y a pour tout le Mexique un archevêché à *Mexico* et huit évêchés, savoir, ceux de *Californie*, *Sonora, Durango, Linarès* ou *Nuova Reyna de Leon*, *Guadalaxara*, *Mechoacan*, *Tlascala* ou *Puebla de los Angelos*, *Antequera* ou *Oaxaca*. Il serait urgent que de nouveaux siéges fussent établis à *Mezatlan, Chiuahua* et *Matamoras*, ou d'autres endroits des provinces les plus menacées par les États-Unis. L'Annuaire de Rome indique aussi un évêché à *la Vera-Cruz*, au Mexique, sans que nous sachions qu'il ait été installé.

2. *Yucatan* et *Chiapa*. Ces deux États appartenaient autrefois au Mexique, dont ils formaient deux provinces. En 1841 l'Yucatan se déclara république indépendante et proclama en même temps par là l'influence qu'y avaient exercée d'une part les États-Unis, d'autre part les Anglais, les uns et les autres guettant le moment de mettre la main sur ce petit pays. Cette déclaration d'indépendance eut pour l'Yucatan les plus tristes suites, par la sanglante guerre qui éclata dans son sein entre les blancs et les Indiens. Cette situation critique a réveillé dans la population blanche le désir de se rattacher au Mexique, et, dans le fait, en face des dangers dont le menacent le Nord et les Anglais de Balize, cet État est trop petit pour maintenir son indépendance et serait d'une grande importance pour le Mexique, à cause

(1) *Voy.* Amérique du Nord.

de sa situation près du golfe. Il a environ 2,150 milles carrés de superficie et 700,000 habitants. La religion catholique y est absolument dominante. *Merida* (*Emerita in Indiis*) forme un siége épiscopal.

La province de *Chiapa* vacille toujours entre le Mexique, l'Yucatan et l'Amérique centrale. Il est évident qu'un gouvernement vigoureux établi à Mexico ressaisirait facilement cette province. Elle peut avoir 1,511 milles carrés et 150 à 160,000 habitants, tous catholiques. L'Annuaire de Rome compte encore le siége de *Chiapa* parmi les diocèses du Mexique, qui aurait ainsi 1 archevêché et 9 évêchés.

3. *Balize* est une colonie anglaise située entre l'Yucatan et les États de l'Amérique centrale. Elle a 400 milles carrés et 25,000 habitants. Les Indiens, très-nombreux, sont la plupart païens, ou Chrétiens à demi sauvages. Il peut y avoir environ 6,000 blancs, dont 2,000 Catholiques. Dans les temps modernes cette province a été placée sous la juridiction du vicaire apostolique de la Jamaïque (1). Les Jésuites y sont très-actifs et s'occupent sans aucun doute des Indiens, depuis longtemps abandonnés à eux-mêmes.

4. *États de l'Amérique centrale.* Ces États, autrefois unis, se sont, en 1839, dissous et formés en cinq républiques indépendantes. L'importance politique de ces belles et fertiles régions, qui sont la clef de l'Amérique méridionale, et qui acquièrent de plus en plus de valeur pour le commerce avec les îles de la mer du Sud, en a fait le théâtre des intrigues de la politique des Américains du Nord et des Anglais, sans que jusqu'à présent l'Espagne ait fourni le moindre secours à ces peuples, autrefois civilisés par elle. Les Anglais, les Allemands et les Belges ont, sans succès durable, cherché à se fixer dans ces régions fertiles, mais insalubres. La colonie belge de *Saint-Thomas*, dans la baie de Honduras, commence à réussir, après bien des mésaventures. Les Jésuites, arrivés avec les émigrés à Saint-Thomas, furent solennellement invités à se rendre à Guatémala; mais à la suite de basses intrigues ourdies contre eux, et dans lesquelles on reconnaît la main des Anglais, ils furent obligés de quitter ces parages.

Les Anglais sont parvenus à gagner, dans un district de l'État de *Costa-Rica*, un chef qu'ils traitent de roi indépendant, et qui favorise les missionnaires protestants de son petit territoire. Hors de là c'est la religion catholique qui domine. La grandeur de ces cinq États est évaluée entre 6,500 et 12,000 milles carrés; il est vraisemblable qu'elle est de 8 à 9,000, avec environ 2 millions d'habitants, quoique les données varient également entre 1,100,000 et 2,115,000. Il y a un archevêché à *Guatémala*, dans l'État de ce nom, et 4 évêchés dans les quatre autres États, savoir : à *San-Salvador*, dans l'État de ce nom, érigé en 1843 par Grégoire XVI : à *Comayagua*, capitale de l'État de Honduras ; à *Nicaragua*, dans l'État de ce nom, et à *San-Jose*, dans l'État de Costa-Rica. De nouveaux évêchés seraient surtout nécessaires dans le Honduras. Tous ces États appartiennent encore à l'Amérique du Nord. Ils renferment de 11 à 12,000,000 d'habitants catholiques, avec 2 archevêchés et 14 évêchés.

5. La *Nouvelle-Grenade*, république de l'Amérique du Sud, a 17,395 milles carrés et 2,000,000 d'habitants. Cette population est en voie d'accroissement. L'État de *Panama* avait cherché à former une république indépendante, mais il est retombé dans sa situation antérieure. La population est strictement catholique. Quelques tribus indiennes

(1) *Voy.* INDES OCCIDENTALES.

sont redevenues sauvages. Le gouvernement a souvent chancelé dans ses principes. On y trouve l'archevêché de *Santa-Fé de Bogota*, capitale du pays, et les 6 siéges épiscopaux d'*Antioche*, de *Carthagène*, *Sainte-Marthe*, *Popayan*, *Panama* et *Néo-Pampelune*. Cedernier siége a été érigé en 1836 par Grégoire XVI.

6. *Vénézuéla*, république, située à l'est de la Nouvelle-Grenade, ayant une superficie de 18,690 milles carrés et plus de 1,000,000 d'habitants. Tout y est en voie de prospérité, la population, l'agriculture, le commerce. Les émigrés y arrivent surtout de Madère et des Canaries. La religion catholique est prédominante. Dans la Guiane, qui appartient en majeure partie à la république de Vénézuéla, il y a encore une foule de païens. Les Anglais, établis dans l'île de la Trinité, cherchent de là à propager le protestantisme. L'État de Vénézuéla comprend l'archevêché de *Saint-Jacques de Caracas* et les deux évêchés de *Mérida* (*Maracaybo*) et de la *Guiane*, *à Saint-Thomas d'Angostura*. Ce dernier diocèse s'étend sur un immense territoire, le long de la rive droite de l'Orénoque, ce qui oblige l'évêque d'avoir pour auxiliaire un vicaire apostolique de la Guiane. Il faudrait au moins trois nouveaux diocèses dans cet État.

7. La *Guiane*, en tant qu'elle dépend d'États européens. Elle a environ 7,000 milles carrés de superficie et a à peine 200,000 habitants. Le protestantisme domine dans la Guiane anglaise et hollandaise, la religion catholique dans la Guiane française. Les Indiens, qui constituent la grande moitié des habitants, sont ou païens ou d'anciens Chrétiens retombés dans l'état sauvage. L'intolérance des gouvernements anglais et hollandais a causé des pertes sensibles au Catholicisme de ces régions, que l'Église, plus libre aujourd'hui, cherche heureusement à réparer. La Guiane anglaise renferme 100,000 âmes, dont 7,000 Catholiques, Anglais et Irlandais d'origine. Depuis l'émancipation des Catholiques en Angleterre il y a un vicaire apostolique dans la Guiane anglaise. L'évêque a sa résidence à *Démérary*. L'Église commence à y prospérer. Les missions parmi les Indiens ont été reprises.

La Guiane hollandaise a 60 à 70,000 habitants, dont environ 8,000 Catholiques. Elle a aussi un vicariat apostolique, avec un évêque *in partibus*. L'Église y est encore peu libre.

La Guiane française a été jusqu'à ce jour fort négligée. Elle comprend une superficie de 1,400 milles carrés, avec une préfecture apostolique à *Cayenne*, et l'on sait quels colons habitent Cayenne. On s'est peu inquiété de la conversion des indigènes ; cependant dans les temps plus récents le gouvernement s'est occupé plus spécialement de cette importante contrée. En y instituant une grande colonie pénitentiaire on a par là même décrété la culture du sol. Le gouvernement a envoyé lui-même six Pères jésuites y exercer leur saint ministère. On peut espérer qu'il pourvoira aussi à la création d'un évêché, comme il l'a fait pour la Martinique et la Guadeloupe.

8. Le *Brésil*, le plus grand empire du Nouveau-Monde quant à l'étendue, le second quant à la population. On évalue sa superficie en chiffres ronds à 144,000 milles carrés. Dans aucun État de l'Amérique, après les États-Unis du Nord, la population ne s'accroît au même degré qu'au Brésil ; les immigrations et les esclaves y contribuent. Sans les nombreux habitants indigènes et sauvages, on peut évaluer la population du Brésil à 1,000,000. La religion de l'État est le Catholicisme. Les autres religions y sont tolérées. Le protestantisme peut y avoir environ

6,000 adhérents dans les colonies allemandes. Ces colonies allemandes sont: *Saint-Léopold*, avec 10,275 Allemands, 400 Brésiliens et 288 esclaves; *Schwaben-Schneisse*, *Baum-Schneisse* (appelé par les Brésiliens *Dos dois Irmaos*), *Bom Jardim*, *Saint-Joseph*, *Tres Torquichas*, avec 605 Allemands protestants; *Torres*, avec 567 Allemands catholiques; *Santa-Cruz*, avec 175 Allemands; *Monte-Benito*, etc. Toutes sont situées dans la province de *Rio-Grande do Sul*. Comme les directeurs de la compagnie qui se charge de l'immigration sont en grande partie protestants, non-seulement ils repoussent les Catholiques, mais souvent ils obligent ces derniers, dans un pays essentiellement catholique, à envoyer leurs enfants dans les écoles protestantes. Heureusement que les vigoureuses démarches du nonce de Rio-Janeiro ont mis un terme à cet intolérable abus. On a fondé aussi un évêché nouveau dans le pays, et des Pères jésuites sont à la tête des paroisses allemandes. Les Jésuites, chassés de Buénos-Ayres par Rosas, ont été favorablement accueillis au Brésil. L'empire comprend l'archevêché de *San-Salvador* ou *Bahia*, et 9 évêchés, savoir : *Rio-Janeiro* (*San-Sebastiani*), *Belem* ou *Para*, *Cujaba*, *Olinda* ou *Fernambouc*, *Goyas*, fondé par Grégoire XVI, *Ludovico in Maranhao*, *Marianne*, *Saint-Paul et Saint-Pierre*, dans la province de Rio-Grande do Sul. Ce dernier diocèse a été institué par Pie IX. Les contrées du nord et du nord-ouest sont fort négligées au point de vue de l'organisation ecclésiastique.

9. La *république de l'Uruguay*. Ce pays, longtemps disputé entre le Brésil et la république Argentine, fut finalement déclaré indépendant; mais il ne put défendre son indépendance contre Buénos-Ayres qu'avec des secours étrangers. Dans les anciens temps l'intervention armée du Brésil a assuré l'indépendance de l'Uruguay. L'émigration d'une foule d'Italiens, d'Espagnols, de Français et d'habitants des îles Canaries, a fait monter la population au chiffre de près de 250,000 habitants. Il n'y a pas encore d'évêché. La religion catholique est dominante. C'est à *Montevideo* que le préfet des missions de l'Amérique du Sud a sa résidence; il est à la tête de toutes les corporations de missionnaires qu'on envoie seconder les évêques au Chili, en Bolivie, au Pérou, etc.

10. Les *États-Unis de l'Amérique du Sud* (*république Argentine*). Ils comprennent une superficie de 41,260 milles carrés. Les chiffres de la population sont tout à fait vagues. Les données varient de 600,000 à 3,000,000 d'âmes. Le congrès de 1826 évalua le nombre des hommes capables de porter les armes au chiffre de 569,444 individus, ce qui porterait la population totale à près de 3,000,000. Si l'on considère l'énorme superficie et l'extrême fertilité de ce pays, et si l'on compare les *États de la Plata* avec les autres colonies espagnoles, on ne s'étonne pas de ce chiffre de 3,000,000. Ce qui le confirme encore, c'est que, dans les États de la Plata, ce n'est pas seulement une portion du pays qui est occupée par des colons, tandis que la plus grande moitié, comme dans la Nouvelle-Grenade, à Vénézuéla, au Pérou, est peuplée par des Indiens, mais c'est l'intérieur même du pays, jusqu'aux frontières du nord et de l'ouest, qui offre des villes importantes, telles que *San-Louis de la Punta*, *Mendoza*, *San-Juan de la Frontera*, *Cordoue*, *San-Miguel de Tecuman*, *Rioja*, etc. L'Église, et notamment les missions établies parmi les tribus encore sauvages, ont eu beaucoup à souffrir de la tyrannie du dictateur Rosas et des

guerres perpétuelles avec l'Uruguay, le Brésil, l'Angleterre et la France. En 1836 Rosas appela les Jésuites ; mais ils furent renvoyés bientôt après. Ils ont dû trouver un vaste champ à leurs travaux en y revenant après la chute de Rosas. Il faudrait au moins un archevêché et cinq à six évêchés dans les États de la Plata, et un archevêque et deux évêques dans l'Uruguay. Dans le fait, il n'y a en tout que trois évêchés, subordonnés à la métropole de *Charcas*, en *Bolivie*.

La ville de *Buénos-Ayres* a 96,000 habitants, parmi lesquels beaucoup de négociants allemands et anglais. Il n'y a pas d'autres protestants dans le pays. La cathédrale se distingue parmi les nombreuses églises de la capitale. Les autres diocèses sont ceux de *Cordoue* (*Corduba in Indiis*) et *Salta*, depuis longtemps vacants.

11. La *république du Paraguay*. C'est une des portions du territoire de l'ancienne et célèbre mission des Jésuites ; on en évalue l'étendue à 4 ou 5,000 milles carrés ; la population s'élève de 6 à 800,000 âmes. La religion catholique y est dominante. Le diocèse du Paraguay (*Assumptio*) est subordonné à la métropole de Charcas.

12. La *Patagonie*, la *Terre de Feu*, l'*île de Falkland*. La colonisation espagnole ne poussa pas jusqu'à l'extrémité glacée et en partie stérile de l'Amérique du Sud, quoiqu'on fît diverses tentatives dans ce but. Le pays est occupé aujourd'hui par des tribus sauvages, qui, ensemble, forment une population de 100,000 âmes. La Plata et le Chili se considèrent comme les maîtres de ces régions, sans y pouvoir exercer leur domination d'une manière permanente. Au commencement de 1840 le gouvernement du Chili fonda une petite colonie pénitentiaire le long d'un bras de mer qui sépare la Terre de Feu du continent. Un prêtre du diocèse de Saint-Charles (Chiloé), résidant dans la colonie, chercha à entrer en relations avec les indigènes. D'après des nouvelles postérieures la colonie se serait soulevée. Le protestantisme tâcha aussi de s'établir dans ces parages ; la *Patagonian Missionary Society* de Londres envoya en 1850 un ancien officier de marine, nommé Gardiner, comme missionnaire de la Terre de Feu ; malheureusement Gardiner et ses six compagnons moururent de faim à Picton-Island. Il a été plusieurs fois question de tentatives faites par les Espagnols pour coloniser ces régions, dont, avec quelque fondement, ils se considèrent comme les maîtres ; mais le tout est resté à l'état de projet.

L'*île de Falkland*, qui a 120 milles carrés, a été occupée par les Anglais. Elle appartient, à proprement parler, aux États de la Plata.

13. La *république du Chili*, située le long de la mer Pacifique, a 6,600 milles carrés d'étendue et 1,600,000 habitants. La religion catholique y domine uniquement. L'Église y est régulièrement constituée.

Il y a un siége archiépiscopal à *Sant-Jago du Chili*, dans la magnifique capitale du pays, qui contient 100,000 habitants, et en outre trois siéges épiscopaux, à *Coquimbo* ou *Séréna*, fondé par Grégoire XVI, à *Conception* et à *San-Carlo*, dans l'île de *Chiloé*. Le diocèse de San-Carlo, fondé également par Grégoire XVI, s'étend sur le territoire des *Araucaniens*, qui sont encore en partie indépendants. Les missions de la mer du Sud ont une maison de procure dans la florissante ville de commerce de *Valparaiso*. Les Jésuites ont pu rentrer dans cet État.

14. La *république de Bolivie* ou du *Haut-Pérou* a 21,400 milles carrés et 1,639,000 habitants. La religion catholique est dominante. Il y a un siége archiépiscopal établi à *Charcas* ou *la*

Plata, et quatre siéges épiscopaux, à *la Paz*, *Cruz de la Sierra*, fondé par Grégoire XVI, *San-Juan de Cejo* et *Cochabamba*, également fondé par ce Pape.

15. La *république du Pérou* a de 26 à 27,000 milles carrés de superficie et 2,400,000 habitants, tous Catholiques. Les Indiens de la partie orientale sont encore en partie sauvages. La métropole est établie à *Lima*, et les cinq diocèses ont leur siége à *Arequippa*, *Custo*, *Guamancha* ou *Ayacucho*, fondé par Grégoire XVI, *Truxillo* et *Chachapoyas*, pour le diocèse de *Maynas*.

16. La *république de l'Équateur* a 15,500 milles carrés de superficie et 6 à 800,000 habitants catholiques, sauf quelques tribus sauvages dans la partie orientale. Situé sous l'équateur et traversé par les Andes toujours couvertes de neige, ce pays est un des plus beaux de la terre. Outre *Quito* il y a encore de nombreuses villes qui ont de l'importance et sont riches en églises et en couvents. La ville de Quito est un siége archiépiscopal. Il y a en outre deux évêchés, l'un à *Cuenca* (*Concha in Indiis*), avec des missions qui s'étendent à des distances immenses, et l'autre à *Guayaquil*, fondé par Grégoire XVI.

Ainsi les États du sud de l'Amérique comprennent ensemble une population de 21,514,000 Catholiques, de 100,000 protestants environ et de 1,000,000 de sauvages. Si on y joint les États espagnols de l'Amérique du Nord, on trouve une population de 33,000,000 d'âmes, et, en y ajoutant encore les Indes occidentales, les États-Unis de l'Amérique du Nord et de l'Amérique septentrionale anglaise, la population catholique de cette partie du monde s'élève à 40,000,000 d'âmes. Si on en déduit le Brésil et la Guiane, occupée par des Européens, l'Amérique espagnole a une population d'environ 24 à 25,000,000 d'habitants, tandis qu'au commencement du siècle Humboldt n'en comptait que 17,000,000.

Les 33,000,000 d'habitants catholiques indiqués plus haut appartiennent à 9 archevêchés, 49 évêchés, 3 vicariats apostoliques, 2 préfectures apostoliques, tandis que, d'après les données les plus récentes, les Catholiques des États-Unis, qui ne s'élèvent pas encore à 3,000,000, ont déjà 6 archevêchés et 26 évêchés, et sont en instance pour la création de nouveaux diocèses.

Cf. les articles Amérique, Brésil, Mexique, Missions, Amérique du Nord, Paraguay, Espagne.

Édouard Michelis.

SUÈDE (introduction du Christianisme et de la réforme en). Nous avons parlé de l'introduction du Christianisme en Suède, du temps de S. Anschaire, dans les articles Anschaire et Gauzbert (1); nous n'avons par conséquent que peu de chose à en dire ici. Nous savons que le premier voyage de S. Anschaire en Suède eut lieu dans l'automne de 829, et que l'année suivante, qu'il passa dans ce pays, fut la première de son apostolat parmi les Suédois. Revenu de Suède, il fut élevé au siége archiépiscopal de Hambourg, envoya Gauzbert à sa place, continua, du siége archiépiscopal de Brême, nouvellement fondé, son œuvre apostolique, et revint visiter lui-même la Suède en 853, alors que personne ne voulait plus entreprendre cette dangereuse mission. Il gagna, à force de présents, la faveur du roi *Olof*, et une résolution populaire autorisa les prédicateurs chrétiens à vivre et à enseigner dans le pays. Anschaire bâtit alors une église, et, de retour à Brême, continua, tant qu'il vécut, à envoyer des prêtres en Suède. Il mourut en 865. L'étincelle qu'il avait allumée ne s'étei-

(1) Cf. les articles Danois, Islande, Normands.

gnit plus, quoique cent cinquante ans s'écoulèrent avant que la Suède eût un roi chrétien, et quoique la lutte entre le Christianisme et le paganisme y dura encore cent cinquante ans.

Après la mort d'Anschaire et celle de son successeur immédiat, *Reinbert*, pendant 70 ans aucun prêtre chrétien n'osa se hasarder dans le pays. En 935 l'archevêque de Brême, *Unni*, vint à Birka, où il mourut bientôt, après y avoir de nouveau prêché l'Évangile. Depuis lors on vit de temps à autre des prédicateurs visiter la Suède, arrivant les uns de Brême, les autres d'Angleterre.

Enfin, vers l'an 1000, une heureuse étoile se leva sur ce pays. Le roi *Olof* ou *Olaus*, qui avait probablement connu et reconnu le Christianisme durant son séjour en Danemark, appela le prêtre anglais *Siegfried* et se fit baptiser par lui. A dater de ce moment Siegfried consacra sa vie à l'annonce du Christianisme en Suède et en Norwége. Il mourut fort âgé, à Werends Härad, en Smœland, où il avait en arrivant planté la première croix. Ce fut principalement en Westrogothie que la religion chrétienne trouva un accueil favorable, tandis que la Suède supérieure demeurait encore païenne. Le roi Olof créa en Westrogothie le diocèse de *Skara*, et il choisit aussi cette province lorsque les païens l'engagèrent à prendre la province qu'il voudrait pour y établir la pratique de sa religion, en leur laissant leur culte et ne contraignant personne à embrasser l'Évangile.

Parmi les rois de Suède qui succédèrent à Olof († 1024), celui qui contribua le plus à la propagation de la foi fut *Stenkil* († 1066). Cependant son action se borna aussi principalement à la Westrogothie, et il n'osa pas suivre le conseil des évêques Adelward de Skara et Égino de Lund (1), qui le poussaient à renverser le temple d'Upsal, antique sanctuaire de la Suède idolâtre.

Après la mort de Stenkil la guerre éclata entre les païens et les Chrétiens. Le Christianisme semblait devoir succomber; les évêques et les prêtres n'osèrent plus aborder en Suède, les missionnaires anglais subirent le martyre. Toutefois, lorsque les fils de Stenkil, *Inge* et *Halstan*, montèrent sur le trône, le Christianisme renaquit de ses cendres fumantes. Inge, Chrétien zélé, abolit les sacrifices idolâtres de Svittriod et ordonna au peuple de recevoir le baptême. Les païens, irrités, le chassèrent et mirent à sa place son gendre *Swen*, qui promit de rétablir les sacrifices païens; mais au bout de trois ans Inge revint de la Westrogothie, recouvra sa couronne et releva le Christianisme. Le Pape Grégoire VII lui adressa, ainsi qu'à son frère et corégent, une lettre qui les encourageait vivement dans leur dévouement à la foi et à l'Église.

L'Évangile fit de notables progrès sous le roi *Swerker* (1133-1155). Ce fut sous son règne que l'on fonda les premiers couvents en Suède. Les plus anciens monastères furent ceux d'*Alwastra*, de *Nydala*, de *Warnheim*. S. Bernard y envoya quelques-uns de ses moines. La Suède fut à cette époque (vers 1152) visitée par le légat du Pape, Nicolas d'Albano (plus tard le Pape Adrien IV). Il y établit en faveur de Rome l'impôt connu sous le nom de *denier de S. Pierre* (1).

Sous le successeur de Swerker, *S. Éric* († 1160), le Christianisme fut enfin établi et consolidé dans la Suède septentrionale. Éric se proposa trois choses, dit la légende : bâtir des églises et améliorer le culte, gouverner le peuple suivant la loi et l'équité, et vaincre les

(1) *Voy.* LUND.

(1) *Voy.* DENIER DE SAINT-PIERRE.

ennemis de la foi et du royaume. Il acheva d'abord l'église d'Upsal, où, avant lui, il n'y avait ni clergé ni église terminée. Ce fut *Henri* qu'il nomma premier évêque d'Upsal. Il entreprit une croisade contre les Finnois (1) païens, dont les pirates infestaient les côtes du royaume, et il fonda sur le Christianisme l'union qui rattacha si longtemps la Finlande à la Suède. S. Henri, premier évêque d'Upsal, accompagna le roi dans cette expédition, devint le premier apôtre des Finnois et trouva parmi eux la couronne du martyre. Éric mourut le 18 mai 1160. Les Catholiques suédois honorent en lui le patron de la Suède. On portait sa bannière à la guerre, on célébrait annuellement la mémoire de sa mort; la ville de Stockholm plaça son image dans ses armes et la cathédrale d'Upsal conserve encore ses reliques.

En 1163 le Pape érigea *Upsal* en métropole de la Suède, et lui subordonna les siéges de *Skara*, *Linköping*, *Strengnaes*, *Westeraes*, puis *Wexio* et *Abo* (2).

L'histoire de l'introduction de la *réforme* en Suède a été racontée dans les articles PÉTERSON (Laurent et Olof) et ANDERSON. Il reste à ajouter ce qui suit. A la diète de Westeraes, de 1544, le roi *Gustave* réussit à rendre le trône de Suède héréditaire dans sa descendance masculine, et acheva la ruine de la vraie foi en abolissant les derniers restes des usages catholiques, auxquels il avait, par politique, feint de tenir fortement, et qui jouaient un si grand rôle dans sa liturgie et dans celle d'Olof Péterson.

Après Gustave († 1560), ce fut son fils *Éric XIV* qui monta sur le trône. Le nouveau gouvernement ne changea pas la situation de l'Église catholique; mais alors le calvinisme chercha à son tour à pénétrer en Suède. *Denys Beurreus*, l'évêque *Ofeg* de Westeraes et le roi se concertèrent à cette fin; mais le luthéranisme l'emporta, et le renversement d'Éric (1568) fut en partie causé par la faveur qu'il avait accordée au calvinisme. Éric eut pour successeur son frère, *Jean III*. Avant de monter sur le trône l'influence de sa femme Catherine, princesse polonaise et catholique, de savantes recherches qu'il fit avec les chapelains de la reine, Jean Herbst et Jos. Albert, l'étude des saints Pères et des rituels catholiques disposèrent Jean en faveur de l'Église catholique. Arrivé au pouvoir, il s'efforça de rétablir peu à peu l'ancienne religion. Il rédigea dans ce but, avec l'aide de son secrétaire, *Pierre Fechté* (1576), la célèbre liturgie qui est en majeure partie tirée du missel romain et mêlée à toutes sortes d'éléments luthériens. Quoique le roi Jean entrât en négociations avec le Saint-Siége (1) avec l'intention de rétablir le culte catholique, et qu'un nombre considérable d'hommes graves, des prêtres et des évêques, fussent d'accord avec lui pour l'aider à réaliser son plan, il ne le mit pas à exécution. La résistance de son frère *Charles*, duc de Sudermanie, l'opposition bruyante des évêques, des professeurs et des prédicants luthériens, l'incertitude de son caractère, l'impossibilité où fut le Saint-Siége de lui accorder toutes les concessions qu'il demandait (le calice, le mariage des prêtres), la crainte de perdre la couronne, la mort de sa femme formèrent une masse d'obstacles qu'il n'osa surmonter. Jean mourut en 1592. Charles, duc de Sudermanie, eut soin d'empêcher le fils et successeur de Jean, le roi *Sigismond*, Catholique ardent, d'exécuter les projets tou-

(1) *Voy.* FINNOIS.

(2) *Voir* de Geiger, *Hist. de la Suède*, trad. par Zeffler, Hamb., 1832, t. I, p. 111-145.

(1) *Voy.* POSSEVIN.

jours retardés de son père. Grâce à ses menées on abolit la liturgie de Jean, on adopta la confession d'Augsbourg, on exclut de Suède tous ceux qui ne professaient pas le luthéranisme, on attaqua, on outragea le roi au sujet de sa religion. Charles parvint enfin à soulever le peuple contre son neveu, à lui enlever la couronne (1600), et ce fut en faisant couler par torrents le sang des partisans de Sigismond qu'il consolida le luthéranisme en Suède.

Cf. les articles Brigitte (*Ste*), Brigitte (*ordre de Ste*), Guerre de Trente-Ans, Gustave-Adolphe, Christine de Suède.

Schrödl.

SUÈVES. *Voyez* Alemans et Martin de Duna.

SUFFISME. *Voy.* Islam et Schiites.

SUFFRAGIA SANCTORUM. *Voyez* Bréviaire.

SUGER, abbé de Saint-Denis, un des hommes d'État les plus éminents et des plus grands princes de l'Église de son siècle, naquit en 1082, vraisemblablement dans les environs de Saint-Omer, et fut, dès l'âge de dix ans, consacré à la vie monastique dans l'abbaye de Saint-Denis, par ses humbles et pauvres parents. L'enfant se distingua par les dons de l'esprit et les qualités du cœur, et Ives, abbé de Saint-Denis, le jugea digne d'être adjoint comme condisciple et modèle au jeune Louis VI, confié par son père, Philippe Ier, à l'éducation des moines. Ces rapports devinrent la source de l'intime amitié qui unit pendant toute sa vie le roi Louis VI au compagnon de son enfance. Suger, après avoir terminé ses études dans la célèbre école de Fontevrault, revint, savant et habile, à Saint-Denis, où il s'occupa surtout de l'étude des archives qu'on avait négligées jusqu'à lui. Il se mit par là en état de défendre les biens et les priviléges de l'abbaye contre les différentes attaques dont elle était l'objet, surtout de la part de Galan, évêque de Paris. La fermeté et le courage qu'il déploya décidèrent les moines à lui confier l'administration du domaine de Berneval, situé en Normandie, qui avait été mis au pillage par les gens du roi d'Angleterre. Suger déploya autant de vigueur que d'intelligence contre les usurpateurs et les contraignit à restituer les biens dont ils s'étaient emparés. Nommé quelque temps après prieur de l'abbaye de Toury, qui appartenait également à Saint-Denis, il se vit obligé, après avoir épuisé les prières et les exhortations, à prendre les armes, à marcher contre Hugues de Puiset, que ses violences et ses brigandages rendaient la terreur de la contrée, et à lui livrer plusieurs combats dans lesquels Suger obtint l'appui du roi Louis le Gros. La guerre se termina heureusement par la complète défaite de Hugues, dont le château fut rasé et qui s'enfuit en Terre-Sainte pour y expier ses crimes. Suger fut peu de temps après successivement chargé par le roi de plusieurs missions diplomatiques auprès de Gélase II et de Calixte II. En revenant de Bitonto et de Bari, où il s'était rencontré avec le Pape Calixte II, on ne sait à quelle occasion, il reçut, par un message que lui envoyaient les moines de Saint-Denis, la nouvelle que le 19 janvier 1122 leur abbé était mort, que le chapitre l'avait élu à sa place, que cependant non-seulement le roi n'avait pas ratifié l'élection accomplie sans son concours, mais encore avait fait arrêter dans sa colère les députés envoyés au-devant de Suger avec l'acte de sa nomination. Incertain s'il fallait accepter ou refuser l'élection, et craignant de déplaire au roi ou au Pape dans l'un ou l'autre cas, Suger envoya d'un côté un message au Pape pour le consulter sur la conduite qu'il avait à tenir, de l'autre côté en France, pour

se rendre compte des véritables dispositions du roi. Dans l'intervalle la colère de Louis le Gros s'était apaisée, et Suger, après en avoir été averti, se remit en route.

Arrivé à Saint-Denis il fut accueilli comme en triomphe aux portes du monastère par le roi lui-même, un certain nombre d'évêques et tout le personnel de l'abbaye. Le lendemain, c'était un samedi, il fut ordonné prêtre par l'évêque de Senlis, et le dimanche il fut sacré abbé par l'archevêque de Bourges. Après avoir, autant que possible, réglé les affaires de l'abbaye, il se rendit à Rome, auprès du Pape, qui l'accueillit avec de grands honneurs et auprès duquel il demeura pendant six mois.

Dix-huit mois après son retour à Saint-Denis, que le Pape avait pris sous sa haute et immédiate protection, Calixte II lui fit mander de se rendre de nouveau à Rome, en lui promettant de l'élever à une plus haute dignité, probablement au cardinalat. Suger, selon toute apparence, d'accord avec le roi et muni de beaucoup d'argent, se rendit à Rome; mais il touchait à peine Lucques qu'il apprit la mort de Calixte. Elle renversait ses espérances; il rebroussa chemin, afin, disait-il, d'échapper à l'avarice bien connue des Romains.

A dater de ce moment le roi de France confia les affaires les plus importantes de son royaume à Suger, qui, uniquement préoccupé de ces graves intérêts, ne put plus accorder à ceux de son abbaye l'attention nécessaire. Les murailles habituellement silencieuses de Saint-Denis furent alors remplies de bruit et d'agitation. L'enceinte consacrée à la prière et aux exercices de la piété fut ouverte aux magistrats, aux officiers, aux femmes, aux gens de toute espèce, qui affluaient de toutes parts pour implorer la faveur du puissant ministre. Bientôt les moines, détournés de leur service et de leurs occupations habituelles, s'abandonnèrent à l'oisiveté. Malheureusement l'abbé leur donnait l'exemple du désordre et de la dissipation par sa conduite mondaine. Sa table, ses vêtements, ses équipages étaient ceux d'un grand de la terre et non ceux d'un supérieur de couvent. Tout à coup, et quand personne ne s'y attendait, Suger renonça à cette existence fastueuse et efféminée. Il commença par réformer sa propre vie, introduisit ensuite les améliorations nécessaires dans son abbaye, mais d'une manière si douce et si aimable qu'il ne rencontra pas la moindre résistance (1127). En apprenant que l'ordre le plus parfait avait été rétabli dans l'antique abbaye de Saint-Denis, S. Bernard, à qui probablement Suger devait sa conversion, lui écrivit une lettre dans laquelle il le félicitait d'un changement qu'il avait ardemment désiré, mais faiblement espéré (1). Suger aurait voulu pouvoir se consacrer tout entier à la vie contemplative et solitaire; mais le roi ne consentit pas à se priver de ses services et de ses conseils. Suger chercha dès lors à unir les pratiques les plus sévères de l'ascétisme monacal aux obligations des courtisans, et à partager ses forces entre la direction de son monastère et l'administration des affaires de l'État. Cependant, pour que ses fréquentes absences ne pussent nuire aux moines, il nomma grand-prieur de l'abbaye Hervais, religieux d'une sagesse, d'une énergie et d'une intelligence rares. L'appareil simple et modeste, destitué de toute magnificence extérieure, dans lequel Suger se présenta à la cour, loin de nuire à son autorité, ne fit qu'augmenter son influence sur les grands du siècle et les princes de l'Église, et le roi ne fit absolument plus rien sans son conseil. C'est ainsi qu'on

(1) Dom Bouquet, *Rer. Francic. script.*, t. XV, p. 146 sq.

dut à Suger l'assemblée que Louis VI convoqua en 1130 à Étampes, et dans laquelle on se prononça en faveur d'Innocent II contre Anaclet II. Suger lui-même en apporta la nouvelle à Innocent II à Cluny, et le décida à venir, l'année suivante, honorer l'abbaye de Saint-Denis de sa présence. Ce fut lui qui, après la mort du prince royal Philippe, décida Louis VI à demander que le Pape vînt au concile de Reims couronner Louis le Jeune, afin d'éviter les contestations futures et les embarras d'une succession disputée. La confiance que Louis VI avait en Suger passa tout entière à son fils Louis VII. Suger l'avait accompagné dans son voyage en Aquitaine, où il était allé épouser Éléonore, et ce fut d'après son conseil que, dès qu'il apprit la mort de son père, le jeune roi se rendit à Paris. Là il remit toutes les affaires de l'État entre les mains de l'abbé, dont désormais la volonté fut la sienne. Il lui en donna une preuve sans réplique durant la seconde croisade. Suger, au moment où le roi se proposait d'entreprendre cette expédition et lui demandait conseil, le détourna par divers motifs d'abandonner le royaume. Quand il vit que les raisons politiques échouaient contre la conscience du roi, il le supplia de consulter S. Bernard avant de prendre une résolution définitive. Le roi partit sans hésiter, après avoir nommé Suger régent du royaume. Celui-ci tint d'une main ferme les rênes du gouvernement. Il veilla assidûment à ce que les faibles ne fussent pas les victimes des déprédations des grands. Soutenu par le comte Théobald, par les évêques et la confiance du Pape Eugène III, qui, au glaive temporel que Suger tenait du roi, avait ajouté le glaive spirituel, en lui transmettant le pouvoir d'excommunier tous ceux qui s'opposeraient à sa volonté, l'abbé sut maintenir l'ordre et la justice dans le royaume et réprimer les exactions des grands vassaux. Il donna des soins particuliers à l'administration des revenus du royaume. Louis VII lui demanda pendant la croisade, à plusieurs reprises, des subsides indispensables. Non-seulement Suger sut le satisfaire, mais il trouva moyen de restaurer les palais du roi, de relever les fortifications des villes et des bourgs, et de mettre encore des sommes notables en réserve. Ce fut surtout dans sa conduite à l'égard du comte Robert de Dreux qu'il rendit les plus grands services au roi. Robert était revenu dès 1148 de Palestine en France, sans avoir répondu à une invitation que lui avait adressée le roi son frère de venir le trouver à Nazareth. Arrivé en France, il voulut profiter du mécontentement que le gouvernement vigoureux de Suger excitait parmi les grands, et de l'insuccès de la croisade, pour arracher la couronne à son frère. Suger, averti par Thierry, comte de Flandre, des desseins de Robert, qu'il avait soupçonnés dès son séjour en Palestine, prit sur-le-champ des mesures si énergiques que les plans bien arrêtés des rebelles furent mis à néant. Il convoqua, à la grande joie de S. Bernard, tous les états à Soissons, et obtint, le 8 juillet 1149, d'Eugène III, la promesse que quiconque entreprendrait quoi que ce fût contre le roi de France serait frappé d'excommunication. Cependant, malgré l'administration sage et vigoureuse de Suger, quelques ennemis secrets avaient tenté de le noircir aux yeux de Louis VII, dans une lettre que le roi reçut au moment même où il allait s'embarquer. Eugène III fit apprécier au roi la conduite du régent. Quand à son arrivée Louis VII vit l'ordre parfait qui régnait dans les villes et les provinces, il lui en témoigna hautement sa gratitude en le nommant le *Père de la patrie*, titre que le peuple et les grands ratifièrent presque unanimement.

La renommée de cette sage et habile administration s'était répandue au loin. On arrivait de l'étranger pour se convaincre de la vérité des faits qu'on racontait de lui. C'est ainsi que Joscelin, évêque de Salisbury, à son retour en Angleterre, écrivit à Suger : « Votre réputation, répandue partout, m'a déterminé à traverser la mer, uniquement dans le but de vous connaître, et nous avons fait ce long voyage pour être les témoins des merveilles qu'on raconte du Salomon de notre époque. Ma curiosité a été de toute façon satisfaite. Nous avons eu la joie d'entendre les paroles pleines de sagesse qui découlent de vos lèvres. Nous avons contemplé les temples magnifiques que vous avez érigés, l'ordre et l'harmonie qui règnent parmi ceux qui les desservent. Mille objets qui font votre gloire ont attiré notre attention. Qui n'admirerait qu'un seul homme puisse porter le fardeau de tant d'affaires importantes, maintenir la paix de l'Église, réformer le clergé, défendre le royaume les armes à la main, y régner par les lois et y faire fleurir la vertu (1)? » Le roi d'Écosse lui envoya des députés avec des présents, et une lettre dans laquelle il lui demandait son amitié. Henri, roi d'Angleterre, Roger, roi de Sicile, lui donnèrent de même des marques de leur amitié et de leur estime.

Suger, qui s'était opposé à la première croisade, conçut le projet d'entreprendre une croisade nouvelle. Il voulait, comme plus tard Ximénès (2), se mettre à la tête de l'expédition, en supporter les frais et en commander l'armée. Mais les prélats de France, auxquels trois fois Suger s'était adressé pour obtenir leur coopération, montrèrent une extrême froideur. Lui-même, commençant à sentir le poids des années et des travaux d'une vie infatigable, reconnut que le temps était venu de se préparer à un voyage plus sérieux et plus lointain. Il réunit les moines, ses frères, en chapitre, leur demanda pardon des fautes qu'il avait commises, et réintégra dans leurs fonctions tous ceux qu'il avait lui-même destitués.

S. Bernard, qui l'avait toujours suivi de sa pensée et de ses conseils durant cette longue et difficile carrière, lui exprima ses sentiments de respect et d'amitié dans une lettre d'adieu. Il l'exhortait à ne pas craindre de dépouiller l'homme terrestre qui attire l'esprit vers la terre, et à ne plus aspirer désormais qu'à la paix qui surpasse tout sentiment. Il exprimait ensuite le désir de le revoir pour obtenir de lui sa dernière bénédiction, ajoutant que, cette consolation lui fût-elle accordée ou non, il pouvait affirmer qu'il l'avait toujours aimé et qu'il l'aimerait jusqu'à la fin. Il le priait de penser à lui devant Dieu, afin qu'il lui fût accordé de le suivre bientôt dans le séjour de la paix (1).

Trois évêques entouraient son lit de mort lorsqu'il rendit l'esprit, le 12 janvier 1151. Une foule de prélats, de seigneurs, de peuple, assista à ses funérailles. Le roi lui-même daigna honorer son fidèle serviteur en accompagnant le cortége funèbre et en versant des larmes d'affection et de reconnaissance sur la tombe de son ministre et de son ami.

Ses disciples s'empressèrent d'écrire une encyclique adressée à tous les fidèles pour rendre hommage aux vertus de l'illustre défunt et faire éclater leur juste douleur. « Toutes les fois, disaient-ils, que Suger assista au conseil du roi

(1) Dom Bouquet, l. c., t. XV, p. 458 sq.

(2) Héfélé, *le Cardinal Ximénès et l'Église d'Espagne à la fin du quinzième et au commencement du seizième siècle*, Tubingue, 1851, p. 369.

(1) Dom Bouquet, l. c., t. XIV, p. 617.

et des princes, ce fut contre son gré. Il ne s'y rendait que pour prêter son assistance aux veuves, aux orphelins et aux pauvres, à tous ceux qui avaient besoin d'aide, à tous ceux qui avaient souffert de quelque injustice, mais surtout à l'Église qui lui était confiée, et à toutes celles du royaume, qu'il défendait avec non moins de dévouement et de courage (1). »

Ce grand homme d'État fut regretté par toute la France, et il le méritait. Il unissait les vertus du Chrétien aux talents de l'homme d'État. On peut affirmer sans crainte qu'il fut un des meilleurs abbés de son siècle, un des ministres les plus consommés qu'ait eus la France depuis la fondation de la monarchie; il prouva que l'on peut remplir avec une scrupuleuse fidélité les devoirs du Christianisme en dirigeant avec autant de succès que d'intelligence les affaires de l'État (2).

Suger laissa : 1. une série de *Lettres* recueillies par Duchesne et Bouquet;

2. *Une biographie de Louis VI;*

3. *Un écrit sur son administration de l'abbaye de Saint-Denis;*

4. *Diverses constitutions et plusieurs documents.* Il avait en dernier lieu commencé une *Biographie* de Louis VII, que la mort l'empêcha de terminer. C'est probablement à tort qu'on lui attribue l'une des deux biographies de Louis VII qui sont la continuation de celle de Louis VI. On trouve une analyse détaillée des écrits de Suger dans la biographie que donne l'*Histoire littéraire de la France*, des Bénédictins de Saint-Maur, t. XII, p. 361-405. On y lit également deux belles épitaphes (374 et 714).

Cf. *Histoire de Suger,* par dom Gervaise, Paris, 1732; *Éloge de Suger,* par Garat, couronné en 1778; *Vie de Suger*, par Combes, agrégé de l'Université, Paris, 1855.

(1) Dom Bouquet, l. c., t. XII, p. 112 sq.

(2) *Histoire littéraire de la France,* t. XII, p. 373.

SUIBERT (*Suitbert*, *Swibert*, *Schwibrecht*) était un des onze prêtres qui, vers 690, partirent d'Angleterre avec S. Willibrord pour convertir les Frisons (1). Les missionnaires du pays des Frisons l'élurent évêque et l'envoyèrent en Grande-Bretagne pour s'y faire ordonner. En effet Wilfried le sacra évêque, en 693, sans lui assigner de siége, et Suibert revint en Frise. Mais il paraît qu'il n'y put pas obtenir grand'chose, et il se tourna vers les Boructuariens, parmi lesquels il fonda une paroisse. Bientôt après cette peuplade fut complétement défaite par les Saxons, et la pauvre communauté, à peine formée, fut dispersée. Pepin, maire du palais, fit, à la demande de sa femme Plectrude, don à Suibert d'une île du Rhin, appelée Werden, aujourd'hui Kaiserswerth (*Cæsaris Verda*). Suibert y fonda un couvent et mourut vers la vingtième année du huitième siècle. Tel est le récit de Bède le Vénérable (2). Les autres récits qu'on a sur Suibert sont très-peu authentiques (3).

Un second Suibert vécut un siècle plus tard et fut le premier évêque du diocèse de Werden, fondé par Charlemagne. On le confond souvent avec Suibert l'ancien. Le siége de l'évêque, qui était d'abord le bourg de Konende, fut, vers 800, transféré à Werden. Suibert était aussi originaire d'Angleterre, dit-on, et il quitta son couvent lorsqu'il entendit parler des expéditions de Charlemagne en Saxe, se rendit en Allemagne afin d'y annoncer l'Évangile, et y fut élu évêque par ce monarque.

(1) *Voy.* Frisons.

(2) 5, 12.

(3) Cf. *Acta Sanctorum*, 1er mars. Seiler, *Boniface*, p. 59.

Il mourut vers 807.

Cf. *Acta Sanctor.*, ad 30 apr.

SUICIDE. *Voyez* MEURTRE.

SUICIDÉS. Lorsqu'ils mouraient sans absolution, et que l'attentat qu'ils avaient commis sur leur corps, leur vie et les droits de Dieu, ne pouvaient pas être excusé par une maladie mentale bien établie et une communion bien constatée avec l'Église, ils étaient, conformément au droit canon, privés des obsèques solennelles, des prières de l'Église et de la sépulture dans le cimetière (1). Les lois civiles respectèrent longtemps la loi ecclésiastique à cet égard; seulement, si le suicidé s'était tué par la crainte d'un jugement criminel, la loi le condamnait à la confiscation de ses biens (2). Si la peine de la corde, du feu ou de la roue, était parfois exécutée sur le cadavre d'un criminel suicidé, c'était une suite de la théorie pénale existante, dont le but était l'intimidation.

Les codes modernes ordonnent en général que le corps du suicidé soit inhumé dans le cimetière commun, sauf les cas où la loi exige que le coupable soit privé de la sépulture ordinaire.

Ainsi, en pratique, l'Église ne peut plus faire qu'une chose, qui est de refuser sa coopération à l'inhumation d'un coupable impénitent. Les lois civiles reconnaissent en général ce droit à l'Église.

En Autriche, si la mort a suivi le suicide, le suicidé est privé des obsèques ecclésiastiques (3). Il en est de même en Prusse. Si un criminel se tue pour échapper à une peine infamante, ou si un condamné à mort meurt avant l'exécution, il doit être enterré la nuit par le bourreau au lieu même de l'exécution (1).

En Bavière les suicidés sont inhumés au cimetière, mais on ne peut obliger le clergé à aucune cérémonie du culte à ce sujet (2).

Il en est de même des autres États de la Confédération germanique.

En France le suicidé est inhumé au cimetière; mais on ne peut exiger qu'il soit reçu à l'église et qu'il soit accompagné par le clergé, qui reste tout à fait étranger à l'inhumation.

PERMANÉDER.

SUISSE. Nous n'avons point à la considérer ici au point de vue géographique ou historico-politique, mais seulement au point de vue de l'histoire ecclésiastique au moyen âge et dans les temps modernes; car l'histoire des temps anciens, et notamment celle de l'introduction et de la propagation du Christianisme, a fait l'objet des articles ALEMANS, COIRE, CONSTANCE, FÉLIX, S GALL, S. GALL (*couvent de*), GENÈVE, LAUSANNE, SION, BALE, etc., etc.

Cependant, pour mieux comprendre certains faits dont il sera question plus loin, il est bon de partir de quelques données géographiques et statistiques sur ce pays.

La Suisse, située entre l'Autriche (par le Vorarlberg), la Bavière, le Wurtemberg (par le lac de Constance), Bade, la France, le Piémont et la Lombardie, renferme actuellement 22 cantons (parmi lesquels Unterwalden, Appenzell et Bâle se divisent en deux demi-cantons), embrasse une superficie de 820 milles carrés (d'après le relevé officiel de 1850), 2,392,740 habitants (1,181,940 hommes, 1,210,800 femmes), 484,983 familles, partagées entre

(1) *Conc. Bracar.*, ann. 561, c. 34, in c. 12, c. XXIII, quæst. 5.

(2) *C. C. C.* de 1532, art. 135.

(3) *Code pénal autr.*, p. I, §§ 143, 450; p. II, § 92.

(1) *Code prussien*, p. II, tit. 20, § 803. *Ordonn. crim.*, § 550.

(2) *Ord. génér. de Bavière*, du 29 mai 1809. *Rescrits ministériels* des 19 août 1838, novembre 1845.

3,059 communes et 117 districts. Les étrangers y sont compris pour 71,570, dont 1,539 réfugiés politiques. Il y a 971,821 Catholiques, 1,417,773 protestants (réformés, Calvinistes, méthodistes, etc.), et 3,146 Juifs. Le nombre des absents, vivant à l'étranger, s'élève à 72,363, appartenant surtout aux cantons de Glaris, des Grisons et du Tessin. Dans l'espace de treize ans la population a augmenté de 202,482 personnes. Les cantons réformés fournissent le plus d'émigrants; ceux-ci cherchent fortune dans toutes les parties du monde, mais surtout en Italie, en Russie, en France, comme négociants, hôtelliers, boulangers, pâtissiers, etc., etc.

En général les cantons de la plaine et du Jura, *Zurich, Bâle, Schaffhouse, Neuchâtel, Vaud* et *Appenzell*, au delà du Rhône (à quelques localités près), appartiennent exclusivement à la confession réformée zwinglo-helvétique, tandis que les cantons situés dans la montagne, *Uri, Schwytz, Unterwalden, Appenzell,* en deçà du Rhône, le *Tessin*, le *Valais*, *Zug*, *Fribourg* (sauf Morat) et *Soleure* (sauf Bucheggberg), sont uniquement peuplés de Catholiques, et que, dans les cantons de *Berne*, *Glaris*, *Thurgovie*, des *Grisons* et d'*Argovie*, ce sont les réformés, à *Genève* les Calvinistes, et dans le canton de *Saint-Gall* les Catholiques, qui ont la majorité. Outre la profonde division que le schisme religieux et les divergence politiques ont établie entre les diverses populations de la Suisse, celles-ci sont encore séparées par leur nationalité ou leur origine.

Les habitants de la Suisse appartiennent à quatre langues ou races différentes : les *Allemands*, qui forment les deux tiers de la population générale; les *Français*, qui n'en forment pas tout à fait le quart; les *Italiens*, qui ne s'élèvent qu'à 120,000, et les *Romans* (*Rhétiens*), qui comptent environ 50,000 âmes. Si la langue constitue la distinction fondamentale des nationalités, les Suisses ne constituent évidemment pas une nationalité unique.

L'histoire de l'origine de la Confédération helvétique et de la première alliance formée par les trois cantons ou villes forestières (*Waldstädte*) de 1308 est vivante, il est vrai, dans le souvenir des vieillards et des jeunes gens. Les images populaires reproduisent cette histoire telle que la plume de Jean de Muller l'a racontée en l'embellissant et que Schiller l'a poétisée en la transportant sur la scène.

Cette histoire, primitivement ravivée par l'historien *Gild Tschudi*, de Glaris, repose sur quelques chroniques de la fin du quinzième et du commencement du seizième siècle, surtout sur celles que rédigèrent le secrétaire de la ville de Lucerne, *Cysat* et *Esterlin*, dont les données ne sont appuyées sur aucun document contemporain et ont été complétement réfutées, dans ces derniers temps, par les recherches laborieuses et l'ouvrage solide du professeur *Eutych Kopp*, de Lucerne, dans son *Histoire de la Confédération helvétique* (1).

Les détails incertains de Tschudi, de Muller, qui font passer pour des traditions déjà anciennes au treizième et au quatorzième siècle ce qui avait été inventé et cru au quinzième et au seizième, sont parfaitement réfutés par le témoignage irrécusable des *documents* rédigés durant le treizième et le quatorzième siècle, et qui offrent une tout autre image de l'antique histoire de la Confédération. La vérité qui ressort de ces documents est en outre confirmée par la connaissance de l'état général de l'empire germanique à cette époque. La fantasmagorie des chroni-

(1) *Geschichte der eidgenœssischen Bünde.*

queurs des quinzième et seizième siècles, qui font remonter beaucoup plus haut les traditions qu'ils inventent, s'évanouit devant la double lumière des faits et des principes. En s'étayant des grands résultats obtenus jusqu'à présent par Kopp, on peut affirmer avec toute certitude qu'il ne subsiste pas un trait, pas un fait, pas un mot pour ainsi dire de l'histoire de la prétendue confédération, née au milieu du quatorzième siècle, que racontent Tschudi et Muller.

Sans doute, jusqu'à ce jour, on n'a pas reconnu en Suisse, à l'ouvrage de Kopp, l'autorité qui lui appartient; on préfère se réchauffer à la lumière d'un Hottinger et d'un Villemain, et on méconnaît la valeur de toute œuvre littéraire qui ne sort pas des officines de Zurich et de Lausanne. D'un autre côté on s'irrite des découvertes du patient et impartial investigateur de Lucerne, parce que ses recherches historiques ont brisé quelques rayons de la gloire nationale de l'Helvétie et ont détruit l'illusion de certaines traditions populaires. En effet la céleste innocence des jeunes confédérés du Rutly s'évanouit; les Suisses primitifs redeviennent des hommes semblables à nous et à nos pères; ce ne sont plus des anges immaculés, sans vices et sans passions, et leurs adversaires, par cela qu'ils combattent pour leurs droits, ne sont précisément pas des monstres tels que les ont dépeints Zschokke, Henné et consorts. Ce qui reste constant, c'est que la confédération naissante provoqua dans l'empire germanique le grand schisme qui, après cinq siècles, coûta si cher aux cantons forestiers, et, si l'empereur Frédéric II (1) n'avait pas violé ses serments pour entrer en collision avec le Pape, si avec lui et après lui la puissance impériale ne s'était pas ruinée par l'égoïsme même des empereurs, suivant toutes les probabilités humaines, la Confédération helvétique, telle qu'elle naquit et subsista, n'aurait pu ni se former, ni se constituer, ni se maintenir. On ne peut plus nier que Schwytz-Lenzbourg n'appartenait pas immédiatement à l'empire, pas plus que les diverses parties d'Unterwalden, qui ne se réunirent que plus tard en un canton. La maison de Habsbourg en avait toujours eu ou en acquit peu à peu le patronage. Lorsque Habsbourg se déclara contre Frédéric II en faveur de l'Église, lorsque plus tard les Habsbourg, deux fois parvenus à la couronne impériale, trouvèrent, la troisième fois, des adversaires dans l'empire, Schwytz et Unterwalden obtinrent, aux dépens des droits de l'ancien souverain, des immunités qu'ils ne possédaient pas dans le commencement. Les Habsbourg d'Autriche en appelèrent, dans toutes les négociations, à leur droit *traditionnel*, originaire, authentique; les confédérés, à leurs *récentes* lettres de franchise. Les ducs ne pouvaient reconnaître ces franchises, les trois cantons ne voulaient plus admettre les droits anciens. Qui avait raison? L'équité aurait dû décider; ce fut la violence, dit l'histoire.

De là une lutte qui, inaugurée par de longues négociations, finissait toujours par les armes; elle dura cent cinquante ans. Enfin les circonstances se modifièrent tellement que l'Autriche dut renoncer par un traité de paix à ce que ses efforts ne pouvaient plus maintenir ou rétablir.

Une fois qu'il est constaté que jamais les cantons forestiers ne furent *soumis* à des gouverneurs de l'Autriche ou de l'empire, que les cruautés exercées par les prétendus gouverneurs dans les trois cantons, que racontent les chroniqueurs postérieurs et que les historiens se sont plu à embellir, n'ont jamais eu

(1) *Voy.* Frédéric II.

lieu (et l'histoire authentique n'en dit pas un mot), ne semblerait-il pas naturel de voir la vieille haine dans laquelle les Suisses sont élevés contre l'Autriche et contre tout ce qui est germanique s'évanouir peu à peu pour l'honneur de l'humanité, et les Suisses ne devraient-ils pas de plus en plus se rapprocher des Allemands, qui ont la même origine, la même langue, les mêmes intérêts qu'eux?

Kopp a ouvert cette voie de réconciliation par ses savantes recherches; mais il se passera encore bien du temps, et il faudra que bien des illusions se dissipent, avant qu'on soit parvenu à ce résultat.

Revenons au but immédiat de notre article. Avant la réforme la Suisse remporta des victoires en Bourgogne, se battit en Souabe, se mit à la solde des Milanais. Ces guerres à l'étranger allumèrent dans le cœur des Suisses l'amour du pillage, l'avarice et la débauche.

Le bienheureux Nicolas de Flue (1) avait déjà prédit, à la diète de Stanz (1481), la future apostasie de la Suisse, en voyant les crimes qui affligeaient sa patrie, et avait vivement exhorté les siens à rester fidèles à la foi catholique. La guerre de Souabe se termina par la victoire de Dornach (1499), et ce fut la dernière guerre que firent les confédérés pour maintenir leur indépendance, ou plutôt pour consommer leur séparation d'avec l'antique empire germanique, après avoir ruiné bien des centaines de villages, de bourgs et de villes, après s'être aliéné le cœur de tous les peuples voisins par leur perfidie, après avoir ébranlé profondément l'ordre et les mœurs dans leur propre pays.

Ils devaient expier par leur sang et leur honneur la part qu'ils avaient prise aux guerres du Milanais (1499-1517). Nous rencontrons leurs troupes mercenaires, durant les guerres du Milanais, tantôt du côté de la France, tantôt du côté des ducs de Milan, tantôt acharnées les unes contre les autres sur le même champ de bataille.

Le soulèvement religieux devait éclater au milieu de tous ces mouvements politiques qui l'avaient si bien préparé. En vain, aux conciles de Constance (1414) et de Bâle (1431) (1), on avait démontré la nécessité de réformer l'Église dans son chef et ses membres; on différa le remède et par là même on rendit la guérison impossible. La corruption morale s'était propagée du peuple au clergé, du clergé séculier à celui des couvents, et les circonstances qui avaient favorisé la tentative de Martin Luther en Allemagne vinrent, deux ans plus tard, en aide (1519) à l'entreprise de maître *Ulric Zwingli* en Suisse. On a comparé les deux réformateurs; mais Zwingli, ancien aumônier militaire des gens de Glaris durant les guerres de Milan, était de mœurs bien plus dépravées que le réformateur de Wittenberg, tout comme il lui était bien inférieur en savoir et en talent. Zwingli, passant de la cure d'Einsiedeln à la fonction de prédicateur de la cathédrale de Zurich, trouva dans cette charge l'occasion qu'il cherchait de mettre au jour ses erreurs, et fut encouragé dans son entreprise par la facilité avec laquelle il disposa le magistrat de Zurich en faveur d'une révolution religieuse. A dater du 16 janvier 1519 il prêcha publiquement le *pur évangile* de l'apostasie, rejeta la doctrine traditionnelle et l'autorité de l'Église, proclama la liberté pour chacun d'interpréter l'Écriture sainte à son gré, s'éleva contre la sainte messe et l'Eucharistie, le culte des saints, des reliques et des images, la confession et le pur-

(1) *Voy.* FLUE.

(1) *Voy.* JULIEN (le cardinal).

gatoire, le célibat des prêtres et les vœux perpétuels. Les amis de Zwingle agirent dans le même sens dans d'autres parties de la Suisse, *Berchtold Haller* à Berne, *Œcolampade* à Bâle (1), le médecin et bourgmestre *Waft* à Saint-Gall, etc. Ils avaient tous un vaste champ ouvert à leurs déclamations.

La discipline morale était partout négligée, l'ignorance des choses religieuses générale parmi le peuple, l'ancienne Église défigurée par de nombreux abus; la *nouvelle Sion* apparaissait séduisante, grâce à la profonde hypocrisie des sectaires; les nouveaux docteurs trouvaient d'autant plus facilement accès auprès du peuple et des gouvernements qu'ils proclamaient la nécessité de confisquer les biens de l'Église. Animés par le blâme des uns, encouragés par les applaudissements des autres, ils eurent recours aux armes de la science, du sarcasme, du ridicule et de l'éloquence; ils répandirent à foison des pamphlets, des poëmes, des chansons satiriques, des caricatures, pour pervertir le sens du peuple, tandis que la masse était séduite par l'affranchissement des pénibles commandements de l'Église, par la promesse de l'abolition des impôts et des dîmes; les prêtres, les moines, les religieuses, par l'abolition des vœux; les princes et les grands, par l'espérance de la prochaine fusion du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, et par la perspective certaine de la saisie des immenses propriétés des églises, des chapitres et des couvents. La ville de Zurich avait en outre l'espoir d'obtenir, par la réforme, dans la Confédération et la Suisse entière, la prépondérance pour laquelle elle avait en vain combattu soixante ans auparavant.

Les avertissements de l'évêque de Constance, les promesses du nouveau Pape Adrien VI en faveur de la réforme immédiate de l'Église, ne pouvaient plus contrebalancer dans les esprits les puissantes séductions auxquelles ils s'abandonnaient avec ivresse. L'Église dut expier durement les fautes qu'avaient commises ses chefs, les Papes, les évêques, les prêtres et les moines. On ne peut s'expliquer que par la corruption profonde dans laquelle était tombée l'Église en maintes localités comment la réforme de Zwingle, le système le plus désolant, le plus sec, le plus abstrait de tout le protestantisme allemand, put trouver accès quelque part. Elle abolissait le sacrifice et le sacerdoce, et par là tout culte, tout symbole, tout sacrement; elle proscrivait avec fureur les images, même celles de Dieu crucifié et de l'instrument du salut, et par conséquent tous les arts qu'avait développés la foi chrétienne.

Après qu'on eut enlevé au peuple, l'un après l'autre, les dogmes, les grâces, les bienfaits de la religion, qu'on eut brisé les statues et les images, il ne lui resta, entre les quatre murs nus et glacés de ses églises, dans ces vastes espaces vides et *purifiés*, que le prêche, le chant des psaumes, du pain et du vin en commémoration de la Cène. Le cordonnier *Hottinger* ayant voulu, à la tête de quelques furieux de sa trempe, briser dans les rues, en plein jour, un ancien crucifix, précieux monument d'art et de piété (1523), souleva encore la colère du peuple, mais trouva aide et appui auprès de maître Zwingle, qui approuva hautement, comme une œuvre agréable au Seigneur, le zèle qu'il avait déployé contre les idoles.

A dater de ce moment les images, les tableaux, les ornements des autels, les signes visibles du culte furent jetés hors des églises, et la fureur po-

(1) *Voy.* Œcolampade.

pulaire, après avoir dévasté les temples, éclata avec autant d'aveuglement contre les objets de l'art antique, qui fit alors d'incalculables et d'irréparables pertes. A Saint-Gall l'iconoclaste *Vadian,* aidé d'une troupe de bourgeois, détruisit en un jour (23 février 1529) les autels, le chœur, les confessionnaux, les sarcophages, les statues, les tableaux de l'église de l'abbaye. Il fallut quarante-huit voitures pour emporter les débris, qu'on brûla hors de la ville. L'apostasie fut obligée dès l'origine de s'élever elle-même contre cette haine aveugle de l'art et de l'antiquité et chercha à la réprimer. Les liens de la discipline ecclésiastique étaient rompus; des prêtres, des moines apostats, des religieuses parjures allaient à la file se marier, suivant l'exemple que, dès 1522, Zwingle leur avait donné en épousant *Anne Reinhart;* l'abbesse du Frauenmunster en fit de même, après avoir trahi son couvent en livrant cette fondation de la fille du roi Louis au conseil municipal de Zurich. A Berne la révolution religieuse était dirigée par *Berchtold Haller* et *François Kolb*, du margraviat de Bade.

En 1527 Zwingli écrivait encore à ce dernier de s'efforcer d'engager l'ours de Berne dans la révolution, en ces termes: « Cher François, allez tout doucement, ne vous pressez pas, ne jetez d'abord à votre ours qu'une poire blette parmi quelques poires mûres; puis jetez-lui en deux, trois, et, quand il commencera à y prendre goût, jetez-lui-en de plus en plus, de douces et d'amères, de mûres et de gâtées, pêle-mêle, et *finissez par vider votre sac.* » En allant ainsi, avec autant de perfidie que de prudence, de ce qui n'était pas essentiel à l'essentiel, de l'extérieur à l'intérieur, des choses purement disciplinaires et liturgiques aux vérités dogmatiques, en procédant négativement et d'une manière insensible, partout, comme à Zurich et à Berne, on minait la foi catholique, là même où d'abord les autorités ne songeaient pas le moins du monde à une apostasie devant laquelle elles auraient reculé avec terreur. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. On procédait alors comme aujourd'hui, quand on veut ruiner une cause et amener une révolution. Tandis que les défenseurs de l'Église catholique en appelaient à la justice, à la conscience, à la sincérité, leurs adversaires ne se gênaient guère dans les moyens auxquels ils avaient recours. Ils mettaient tout en œuvre pour propager la *pure parole de Dieu*, une activité infatigable, la ruse, le ridicule, le mépris, les fausses informations, les altérations, la calomnie, le mensonge, la violence brutale; ils ne reculaient plus devant rien. Les disputes organisées à Zurich, à Bade, etc., sous prétexte de s'expliquer et de s'entendre, non-seulement n'amenaient aucune entente, mais ne produisaient qu'une irritation plus vive, des divisions plus profondes, des haines plus radicales (1). La libre interprétation de l'Écriture et la licence populaire portèrent bientôt leurs fruits effroyables, et les convulsions politiques des anabaptistes, les horreurs de la guerre des Paysans en furent les résultats immédiats. Les erreurs des anabaptistes éclatèrent à Zurich, et surtout à Saint-Gall, dans des formes aussi bizarres que criminelles. Le peuple s'attribua logiquement le droit de scruter les Écritures et de les interpréter à sa guise, du moment où l'autorité suprême et doctrinale de l'Église eut été renversée. En vertu de cette parole du Sauveur: « Allez dans tout l'univers, annoncez l'Évangile à toutes les créatures, » quatre chefs des ana-

(1) *Voy.* BADE, SACREMENTAIRES (dispute des).

baptistes se précipitèrent hors de la ville de Saint-Gall, l'un à l'est, vers Goldach, l'autre au sud, vers Teufen, le troisième à l'ouest, vers Gossau, etc., invitant le peuple à entrer dans le royaume de Dieu. Lorsque Zwingle fit lire en chaire dans l'église paroissiale l'écrit qu'il avait lancé contre eux, ils s'écrièrent du haut des tribunes : « C'est là la parole de Zwingle, ce n'est pas celle de Dieu. » Ils se confessaient réciproquement et publiquement leurs péchés, suivant ces paroles de S. Jacques (1) : « Confessez vos fautes l'un à l'autre, » les femmes à leurs maris, les maris à leurs femmes, et, quand ceux-ci avaient à s'accuser d'adultère, celles-là, au lieu de prononcer l'absolution, s'écriaient en fureur : « Le diable te le rende ! » Les femmes s'asseyaient en chemise le long des rues, jouaient dans la poussière avec des poupées, et imitaient les jeux et les enfantillages du premier âge, parce qu'il est écrit : « Si vous ne devenez comme ces petits vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » Quelques-uns brûlaient la Bible, parce qu'il est écrit : « La lettre tue, l'esprit vivifie. » Les jeunes filles se coupaient les cheveux pour se conformer en quelque chose au précepte du Seigneur : « Si ta main droite te scandalise, coupe-la. » Les malades ne prenaient plus de remèdes, parce que, sans la volonté de Dieu, pas un cheveu ne peut tomber de notre tête. Ils faisaient l'abus le plus grossier des expressions *mourir* et *renaître en Jésus-Christ*. Ils restaient couchés à terre, retenant leur respiration jusqu'à étouffer, et c'était ce qu'ils appelaient *mourir en Christ;* puis, sortant comme d'une extase, ils accomplissaient mille actes de démence, qui étaient autant d'inspirations divines, et c'était *renaître en Christ*. Il résultait de tout cela tant de folies et de crimes que le conseil de la ville, qui avait embrassé la foi nouvelle, dut, sous des peines sévères, défendre de *mourir*. Ils prétendaient, en se livrant aux désordres les plus graves, en commettant même des assassinats et des adultères, exécuter les ordres du Ciel. Morts en Christ, ils ne pouvaient plus pécher. Ce fut dans le fanatisme de cette foi insensée que le sectaire Léonard Schägger, de Saint-George, près de Saint-Gall, abattit la tête à son propre père, qui l'y avait vivement poussé. A Teufen douze cents anabaptistes, divisés en trois groupes, attendaient que Dieu leur envoyât à manger du haut du ciel ; ils attendirent jusqu'à ce que la faim les dispersât. Zwingle invita ces sectaires à une conférence le 17 janvier 1525. Mais comment auraient-ils reconnu l'autorité de celui qui avait rejeté l'autorité de l'Église dans les choses de la foi ? Ils l'appelèrent Pape, ne vinrent pas, et préférèrent la prison et la mort à des concessions. Ils allaient avec joie au-devant du martyre.

L'apostasie de la puissante cité de Berne décida la victoire de la réforme en Suisse. Le poison de l'erreur s'y était glissé peu à peu dans la magistrature et le peuple. Dès 1523 beaucoup de religieuses nobles, filles des familles anciennes de Berne, s'étaient échappées du couvent de Königsfelden et s'étaient mariées à Berne. Berne, tout dévoué à la France, s'était, à la suite de la guerre du Milanais, complétement tourné contre le Saint-Siége. Haller et Kolb étaient activement secondés par le patricien *Nicolas de Wattenwil*. En 1526 le grand et le petit conseil, les députés de toutes les paroisses du canton réunis avaient encore résolu de garder la foi ancienne et de n'autoriser aucun changement religieux. Ils s'étaient obligés même, « par un formidable serment devant Dieu et ses saints, »

(1) 5, 16.

à ne jamais s'écarter de ce qu'ils venaient d'arrêter unanimement; mais, dès le mardi de Pâques 1527, la ruse et l'habileté des novateurs parvinrent à faire renouveler le personnel du conseil dans leur sens. Dès lors on obtint la liberté de prêcher comme on l'entendait; l'erreur et la séduction purent agir sans entraves; ici les familles se divisèrent, là les communes; ailleurs de pieux établissements furent dissous, la messe fut abolie; à Berne, dès l'automne de 1528, l'ancien culte divin cessa d'exister.

On joua le même jeu à Bâle, et de Bâle, Zurich et Berne, la réforme s'introduisit dans les territoires respectifs de ces villes. On procéda partout de la même façon. Les baillis convoquaient les paroisses isolément les unes des autres; ils annonçaient faussement à chacune que les autres paroisses s'étaient déclarées en faveur de l'évangile, qu'on distribuerait les biens des couvents au peuple, etc.; puis, après les avoir ainsi leurrées, on les faisait voter à la majorité des voix sur le sort de la foi ancienne et de la foi nouvelle. Dans l'Oberland bernois, le peuple de Hassli, d'Interlacken et d'Obersiebenthal, se plaignit d'avoir été abusé, indignement trompé; il en appela au droit qu'il avait de rester fidèle à la vieille foi. Les seigneurs de Berne leur répondirent qu'ils viendraient sous peu reconnaître leur droit la hallebarde à la main.

Dans une nombreuse assemblée populaire du 22 octobre 1528 les fidèles décidèrent qu'ils conserveraient la foi catholique et qu'ils s'assisteraient les uns les autres de leurs biens et de leur sang; mais le bailli d'Erlach, s'avançant à la tête des troupes du gouvernement, se rendit maître des paroisses catholiques, et proclama aux gens de l'Oberland bernois, sous le tonnerre du canon, que les gracieux seigneurs de Berne leur ordonnaient d'accepter la pure parole de Dieu, de payer des indemnités, de livrer leur bannière et leur sceau et de promettre à genoux qu'ils obéiraient à l'avenir. Trois chefs du peuple qui combattaient pour la foi furent exécutés, et un quatrième fut écartelé pour servir d'exemple et prouver le miséricordieux usage que messieurs de Berne savaient faire du nouvel évangile. Les mêmes faits se répétèrent dans le Hasslithal. Non contents d'avoir fait accepter dans leur ressort immédiat, le fer et le feu à la main, à la façon de Mahomet, l'évangile de Zwingle, Zurich et Berne n'eurent pas de cesse qu'ils ne l'eussent propagé dans les bailliages de Thurgovie, Freyenamt, dans le comté de Bade, dans le Rheinthal, à Sargan, Gaster, Toggenbourg, etc.

Ils prirent sous leur égide les agitations, les troubles, les désordres, les tentatives, les attaques des novateurs, bercèrent de l'espoir de leur prochaine indépendance les habitants des bailliages, comme on avait abusé les Thurgoviens. Zurich conclut avec la ville de Constance un traité de confédération chrétienne, auquel s'associèrent, en 1528, Berne, et bientôt après les villes de Saint-Gall, Bâle, Biel, Schaffhouse et Mulhouse. Les villes catholiques s'armèrent et conclurent de leur côté un traité d'alliance défensive avec Fribourg et le Valais.

Ainsi tout était prêt, et la guerre ne pouvait manquer d'éclater au premier moment. Zwingle y poussait avec ardeur; il avait dans le conseil de Zurich, où il siégeait assidûment, dressé lui-même le plan d'une expédition contre les Catholiques. Les gens de Zurich envahirent en effet, les armes à la main, le Freyenamt et le territoire de l'abbé de Saint-Gall, pillèrent et dévastèrent les églises et le monastère. Le 7 janvier 1529 les armées ennemies furent en présence; les Catholiques étaient cam-

pés à Baar, les réformés de Zurich à Kappel. Cependant les touchantes exhortations et les prières du landamman Aepli de Glaris amenèrent une suspension d'armes, que le sanguinaire Zwingle lui reprocha amèrement en lui disant : « Cousin Ammann, tu rendras compte à Dieu de cette intervention! » Pendant qu'on travaillait ardemment à la paix, Zwingle adjurait, dans une lettre écrite du camp, le conseil de Zurich « d'agir pour l'amour de Dieu sérieusement et avec courage. » Toutefois une première paix fut conclue, à la grande joie des villes catholiques, auxquelles Zurich avait intercepté les vivres.

La nouvelle doctrine, favorisée de toutes manières par les gens de Zurich, se propagea peu à peu dans les bailliages qui étaient subordonnés aux cinq villes catholiques en Thurgovie, dans le Freyenamt et à Bâle, dans les districts de Saint-Gall, etc. La tension des esprits ne fit que s'accroître, grâce aux injures qu'on se lançait, aux couplets satiriques qu'on répétait partout, aux caricatures provocantes qu'on multipliait de jour en jour. Maître Zwingle, irrité de la paix conclue, versait l'huile sur le feu, attisait les haines, excitait à la guerre les bourgeois de Zurich par ses sermons, le conseil par ses Mémoires. Il faisait de nouveau interdire l'envoi du blé et des autres provisions aux cinq villes catholiques. « Levez-vous, s'écriait-il du haut de la chaire, le jour de la Pentecôte 1531, levez-vous! attaquez! Les cinq villes sont en votre pouvoir; ne manquez pas l'occasion, le temps est venu... Je marcherai en tête de nos gens contre l'ennemi; vous reconnaîtrez alors la puissance de Dieu, vous verrez que les coups de vos adversaires se tourneront contre eux-mêmes et qu'ils en seront les premières victimes (1). » Le réformateur était un mauvais prophète. La victoire des cinq villes (*Lucerne, Uri, Schwitz, Unterwalde* et *Zug*), à la bataille de *Kappel* et sur le *Gubel*, fut décisive; Zwingle tomba, la hache à la main; on fit la paix. Une barrière était posée aux nouveaux empiétements de la réforme. Une foule d'apostats revinrent à la foi ancienne; les abbés chassés par les hérétiques rentrèrent dans leurs monastères et dans la possession de leurs droits et de leurs biens; les bailliages mixtes proclamèrent le principe de la tolérance et de l'égalité entre les anciens fidèles et les nouveaux croyants; mais jamais Zurich et Berne ne l'observèrent loyalement. Les conseils des deux villes exercèrent la plus grossière violence sur les consciences des habitants de leur ressort; des lois cruelles, des mesures iniques leur firent regagner en faveur de la nouvelle doctrine le terrain perdu. Berne s'efforça de répandre le pur évangile du côté du *pays de Vaud* et jeta ses vues sur la ville épiscopale de *Lausanne*. Les états y avaient encore décrété, en 1525, une sévère ordonnance « contre les doctrines perverses, fausses et pernicieuses de Martin Luther ; » les prédicants envoyés de temps à autre de Berne à Lausanne (c'étaient la plupart des moines défroqués, parmi lesquels se signalait le maître d'école *Farel*) furent repoussés à plusieurs reprises durant l'année 1533.

La même année le conseil de *Genève* déclara solennellement, à Fribourg, qu'il voulait conserver la foi de ses ancêtres, et invita, par une ambassade spéciale, l'évêque, qui avait été expulsé, à reprendre son siége au milieu de ses ouailles.

(1) *Brechet uf, griffend an, die 5 Orte sind in üwerm Gwalt, übersitzend es nit, es ist an der Zit... Ich will zu forderst hergon an die Viend, da werden jr gespüren die Kraft Gottes, jr werden sehen, dass jr Geschutz so Sy in üch gericht', sich umkehren, in Sy gon und Sy umbringen werden.* (Texte du 16e siècle.)

Berne, irrité de ces dispositions, réclama alors de Genève les sommes qui lui étaient dues, se montra de plus en plus exigeant à l'égard du conseil terrifié, soutint et encouragea de toutes façons l'audacieuse minorité des novateurs contre l'ancienne bourgeoisie catholique, dont les dispositions étaient excellentes, mais le courage médiocre. L'Église perdait chaque jour du terrain; en 1535 le conseil de Genève demanda un prédicateur de carême qui pût être également agréable aux protestants et aux Catholiques. Il ouvrit ainsi la porte à l'apostasie, et le fanatique Farel gagna sa cause.

Dès le 27 août de la même année on enleva aux Catholiques la dernière de leurs églises. Les bourgeois catholiques émigrèrent ou furent bannis et s'attachèrent au duc de Savoie ou à l'évêque, bien résolus de défendre leurs droits les armes à la main. A la fin de l'année Berne déclara inopinément la guerre au duc de Savoie. Le duc, occupé par un dissentiment avec la France, n'avait pas de troupes disponibles en Suisse, et le pays de Vaud était livré sans défense aux attaques de Berne. Hans Nägeli envahit, le 22 janvier 1536, à la tête de 7,000 hommes, le pays de Vaud; les villes et les châteaux, privés de tout secours, se rendirent, en faisant tous la réserve qu'on ne les obligerait pas à abandonner la foi catholique. Le corps expéditionnaire s'avança victorieusement jusqu'à Genève, et conquit, dans l'espace de trois semaines, tout le pays de Vaud, le pays de Gex et le Chablais, au delà du lac. Les Bernois garantirent solennellement le libre exercice de la foi catholique aux villes de Vevay, Latour, Lausanne, etc.; mais, une fois les maîtres, ils violèrent leur parole. Le *pur évangile*, implanté dans le pays par la force des armes, s'y répandit par la même voie. Les communes se plaignirent à Berne de ce qu'on méconnaissait les droits religieux dont on leur avait garanti la jouissance; Berne n'eut aucun égard aux plaintes. La minorité, qui représentait la volonté des Bernois, eut raison de la majorité, qui était incontestable. On fit main basse sur tout ce qui rappelait le culte ancien. On emballa dans des tonneaux le trésor de la cathédrale de Lausanne et on l'emporta à Berne. On enveloppa tout le pays d'un réseau d'espions chargés de découvrir et de dénoncer ceux qui observaient encore des usages *papistes* ou qui pratiquaient l'*idolâtrie*.

Neuchâtel fut réservé au même sort. Cependant certaines paroisses, telles que Landeron et Cressier (*Grisach*), défendirent et conservèrent courageusement la foi de leurs pères jusqu'à nos jours. Berne, voulant consolider l'œuvre de la réforme dans le pays de Vaud, fonda, quelques années plus tard, à Lausanne, une académie et y créa 48 places libres, afin d'y attirer des élèves.

Cependant Genève avait vu paraître dans ses murs un étranger qui avait su exploiter les événements, s'emparer des esprits flottants et leur imposer ses volontés et sa doctrine. *Calvin*, qui avait été marqué d'infamie pour un crime honteux dans sa patrie, se réfugia à Genève et en fit la souche d'un protestantisme nouveau, qui étendit de là ses branches dans diverses contrées et surtout en France. On trouvera à l'article Calvin, Calvinisme, les détails concernant son système, sa rigueur et sa cruauté envers ceux qui ne partageaient pas ses croyances, et sur lesquels il assouvit sa rage par l'exil, le glaive et le bûcher (1).

Ainsi, en Suisse comme en Allemagne, la réforme s'était violemment introduite par la négation et l'altération

(1) *Voy.* Servet.

de l'ancienne doctrine de l'Église, par l'abolition arbitraire de toutes les institutions religieuses et la rupture de tous les liens sociaux (1).

A dater de cette époque l'histoire de la Confédération helvétique présente une constante et désolante image de divisions intestines, d'abaissement extérieur, de jalousies réciproques. Le concile de Trente s'éleva comme un soleil bienfaisant sur la Suisse; malheureusement cette lumière parut un peu tard, elle éclaira un grand amas de ruines; elle fortifia, il est vrai, ceux qui étaient restés fidèles, mais elle ne put ranimer et rendre à l'Église les villes, les contrées et les âmes perdues.

Un des principaux instruments de la foi en Suisse fut *S. Charles Borromée* (2). Il créa à Milan un séminaire de prêtres où il y eut 40 places franches pour de jeunes Suisses. Les villes catholiques lui durent l'introduction des colléges de Jésuites et des couvents de Capucins, qui élevèrent les uns la classe lettrée, les autres la masse populaire. Il obtint l'établissement d'une nonciature permanente dans la Suisse catholique, afin de la mettre et de la maintenir dans un rapport intime avec le Saint-Siége. La création de l'alliance d'or ou de S. Borromée (5 octobre 1586) marque le terme de la première période de l'histoire de la réforme en Suisse. Les sept villes catholiques s'obligèrent réciproquement, par cette alliance, à persévérer, malgré les obstacles, dans la foi catholique et romaine, à se protéger mutuellement et à s'opposer à toute espèce de réforme et d'apostasie. Le schisme introduit par la Confédération dans la religion y demeura comme une plaie béante, et la Confédération, jadis si respectée et si puissante, ne fut plus capable de défendre ses propres frontières, durant la guerre de Trente-Ans (1), contre les envahissements des armées suédoises, françaises et autrichiennes. Enfin la paix de Westphalie (1648) reconnut l'indépendance de la Suisse, séparée de l'empire, et la plupart des articles convenus dans le traité de paix entre les deux confessions furent introduits plus tard dans les instruments de paix particuliers de chaque pays.

Déjà après la bataille de Kappel, dans le traité de paix de 1531, on avait déclaré que les réformés ne violenteraient en rien dans les choses religieuses les Catholiques, ni les Catholiques les réformés, et que chacun serait libre dans sa foi, dans les pratiques et les usages de son Église. Lors de la paix conclue après la guerre de Toggenbourg (après la bataille de Villmerg, en 1712), les villes de Zurich et de Berne, victorieuses, promirent aux Catholiques du comté de Bade, qui tombèrent sous leur domination, qu'ils les laisseraient, ainsi que les chapitres et couvents, dans la paisible jouissance de leur religion, de leurs propriétés et de leur avoir, qu'ils les protégeraient et les garantiraient contre toute atteinte. Dans l'article 4 du même traité on décida, quant aux bailliages du Rheinthal, de la Thurgovie, etc., etc., « que les évangélistes et les Catholiques seraient, quant à la religion et au culte, et tout ce qui en dépend, sur un pied de parfaite égalité; que les deux religions conserveraient leurs pratiques particulières; que, dans les affaires concernant la religion, ce ne serait plus désormais ni la majorité, ni les villes, ni les baillis qui décideraient, mais qu'on attendrait que toutes les villes confédérées fussent réunies et prissent d'un commun accord des décisions jus-

(1) Cf. l'article CONFESSIONS HELVÉTIQUES, quant aux différents symboles de la Suisse réformée.

(2) *Voy.* CHARLES (S.).

(1) *Voy.* TRENTE-ANS (guerre de).

tes, équitables et acceptables par les deux confessions.

Le maintien de ce simple principe de sagesse et d'équité politique dans un pays mixte coupa court, pendant cent vingt ans, à toutes les discussions religieuses de quelque importance et donna la paix à la Confédération helvétique.

Mais, d'un autre côté, la réforme favorisa les progrès de l'esprit antireligieux, et cet esprit hostile à l'Église se développa également dans les pays où dominait la religion catholique. Là aussi les gouvernements, tout en prétendant ne pas toucher au dogme, qui, disaient-ils, en religion, est l'unique chose nécessaire, s'emparèrent peu à peu de tout le pouvoir politique et s'attribuèrent bientôt, même dans les choses religieuses, des droits qui menaçaient sous tous les rapports l'autonomie, la liberté, l'intégrité et l'existence même de l'Église.

Déjà la république de Venise et Louis XIV avaient commencé à faire valoir l'omnipotence de l'État vis-à-vis des droits de l'Église. Séduits par l'apparence du pouvoir absolu que les Zurichois et les Bernois avaient conquise dans leurs cantons, les conseils des cantons catholiques, surtout ceux des villes, revendiquèrent à leur tour et exercèrent leurs prétendus droits souverains sur leur propre Église et ses établissements, et soumirent à leur *placet* les visites et les ordonnances épiscopales, la création des œuvres pies, la fondation des confréries et des couvents.

L'évêque de Constance, dans le diocèse duquel se trouvait la majeure partie des cantons catholiques, se plaignit, en 1712, dans son rapport diocésain envoyé à Rome, de la pauvreté qui paralysait son action, de l'impossibilité où il était de défendre ses droits épiscopaux contre la maison d'Autriche, le duc de Wurtemberg, le margrave de Bade et les *confédérés des deux religions*. Il déplorait en outre le mépris qu'affichaient à l'égard du glaive spirituel les laïques catholiques, qui disposaient arbitrairement des fondations pieuses, conféraient des bénéfices ecclésiastiques aux plus offrants, etc., etc. Le gouvernement de Lucerne se distingua surtout dans cette manie d'imiter les réformés, de s'arroger les pouvoirs les plus importants de l'autorité religieuse et de se placer au-dessus ou plutôt en dehors de l'Église. De là son opposition aux ordonnances disciplinaires du concile de Trente, dont on dit plus tard, en dépit de la vérité historique, qu'elles n'avaient jamais été adoptées par les cantons catholiques; de là l'inconvenant contrôle des édits et des communications ecclésiastiques par l'État, l'invention et l'application indue et générale du *placet* souverain, le droit exorbitant que s'attribua le conseil de Lucerne de destituer sans motif un curé de ses fonctions; de là les nombreux pamphlets des ennemis de l'Église contre les couvents, celui de Junker de Lucerne « sur les Droits religieux des Helvétiens (1), » libelles qui furent parfaitement accueillis à Lucerne et à Soleure. Tandis que les villes catholiques s'affaiblissaient ainsi elles-mêmes, l'autorité et la puissance de Berne et de Zurich augmentaient de jour en jour.

Neuchâtel, autrefois allié de Lucerne, de Soleure et de Fribourg, tomba, en 1707, par la division des états du pays, au pouvoir du roi de Prusse. Zurich et Berne profitèrent, contre toute justice, de la dernière victoire de Villmergen (1712) pour agrandir leur influence et affaiblir les villes catholiques. Celles-ci durent renoncer à leurs anciens droits sur Bade, Rapperschwyl et le bas Freyenamt en

(1) Zurich, 1768.

faveur des vainqueurs, et leur laisser usurper la cosouveraineté qu'ils exerçaient déjà en Thurgovie et dans le Rheinthal. Les seigneurs de Zurich, de Berne et de Bâle, s'entendirent aussi pour gagner des amis dans le camp de leurs adversaires.

La *Société helvétique*, fondée en 1761 à Schinznach, avait pour but apparent de bannir entre les confédérés l'esprit de jalousie et de division et de les rapprocher les uns des autres. Cependant, peu à peu, cette association se rapprochait d'un but préparé de longue main; il s'agissait de s'emparer des affaires publiques, d'instituer un gouvernement central, d'établir la paix entre les diverses confessions sur la base de l'indifférence religieuse au lieu de la charité chrétienne, et, sous l'égide de la tolérance, de chasser les Catholiques de toutes leurs positions légales, les unes après les autres. Les paysans des environs de Lucerne purent, à la fin de cette année, répéter ce dont leurs pères s'étaient déjà plaints dans la guerre de Toggenbourg, savoir « qu'il y avait parmi les conseillers et les gentilshommes de la ville des hérétiques pires que ceux de Zurich et de Berne. »

Au moment de la Révolution, en 1798, la vieille Suisse se composait,

1° De 13 *cantons :* Zurich (réformé), Berne (réformé), Lucerne, Uri, Schwytz, Unterwalden (catholiques), Glaris (2/3 réformés), Zug (catholique), Bâle (réformé), Fribourg (catholique), Soleure (catholique), Schaffhouse (réformé), Appenzel (3/4 réformés);

2° De 9 *annexes :* L'abbé de Saint-Gall (catholique, la ville de Saint-Gall (réformée), la ville de Biel (réformée), les Grisons (3/5 réformés), Genève (réformé), le Valais (catholique), Neuchâtel (réformé), l'évêque de Bâle et son domaine (catholiques), la ville de Mulhouse (réformée);

3° De 3 *annexes catholiques :* Rapperschwyl, Gersau et l'abbaye d'Engelberg;

4° De 18 *bailliages communs*, régis par 12, 9, 8, 3 ou 2 cantons, au moyen de baillis, qui se succédaient à tour de rôle tous les deux ans, savoir : Bade (catholique), Thurgovie (3/5 réformés), Freyenamt (catholique), Sargan (catholique), Rheinthal (3/5 catholiques), Moudon (réformé), Grandson (réformé), Orbe et Tscherlitz (réformés), Schwarzenbourg (réformé), Uznach (catholique), Gaster (catholique), et les bailliages au delà du Gothard, Lauis, Mendois, Mainthal, Bellenz, Bollenz et Riviéra.

Zurich avait la présidence (*Vorort*), mais son autorité était des plus restreintes. La convocation des diètes se faisait par les 13 cantons, dont chacun avait une voix; dans les affaires religieuses, ecclésiastiques et monastiques, on ne décidait rien à la majorité; les affaires communes seules étaient soumises à la diète. L'abbé et les villes de Saint-Gall et de Biel y siégeaient avec voix consultative; les autres annexes ne pouvaient y assister sans une invitation spéciale. Les Catholiques avaient en face des réformés une position assez respectable, grâce à la codirection souveraine des bailliages communs et des annexes catholiques, surtout de l'abbaye princière de Saint-Gall; mais ils perdirent cette position par la ruine de l'ancienne confédération. Le gouvernement établi en 1798 fit disparaître, avec la souveraineté des cantons, tous les diocèses et les couvents catholiques, que Napoléon eut la sagesse de rétablir dans son acte de médiation de 1803. Mais Napoléon était habitué à limiter et à arrondir les nouveaux États qu'il créait d'après les fleuves et les montagnes de la carte qu'il avait sous les yeux, et à unir par un acte de sa toute-puissance des popula-

tions dont jusqu'alors l'histoire, les relations, les coutumes, la confession religieuse n'avaient eu absolument rien de commun. Ce fut de cette manière que les races les plus hétérogènes, les contrées les plus disparates furent fondues au hasard pour former de nouveaux cantons. De là les troubles religieux de la Suisse, l'oppression récente des Catholiques, qui fut préparée dès lors par l'acte de médiation, par la formation, contraire à l'histoire et à la nature, des cantons qu'il décrétait, surtout en ce qui concernait l'Argovie, Saint-Gall et la Thurgovie. C'est ainsi que, dans le nouveau canton d'Argovie, le Freyenamt catholique, Bade et le Frickthal furent unis et soumis à la majorité protestante de l'ancienne Argovie; il en fut de même dans la Thurgovie et les Grisons. L'abbaye de Saint-Gall, un des principaux remparts de l'Église catholique en Suisse, fut sacrifiée. L'annexion des bailliages italiens et allemands à des cantons de création récente réduisit les trois anciens cantons forestiers catholiques à eux-mêmes, et par conséquent à une situation insignifiante. On ne pouvait espérer sans doute que les souverains de l'époque, formés à l'école française, auraient égard aux intérêts catholiques et prendraient, pour les garantir, des précautions qui auraient épargné à la Suisse les dissensions, les guerres et la désolation que vit fondre sur elle la période de 1830 à 1850. On négligea les établissements d'instruction publique de Soleure, de Fribourg, de Sion, etc.; ceux de Lucerne et d Aarau furent infectés de l'esprit négatif des écoles modernes; les jeunes gens catholiques, formés dans les universités d'Allemagne, en revinrent la plupart imbus des principes subversifs de professeurs grassement payés pour corrompre, sous les yeux des princes, la jeunesse immédiatement destinée à entrer dans les affaires de leur pays.

Les nouveaux siéges épiscopaux de Bâle (1828) et de Coire-Saint-Gall (1824) ne procurèrent point à la Suisse catholique les avantages qu'elle retirait de son ancienne union avec Constance. Depuis l'extinction des grandes écoles sacerdotales de Milan et de Meersebourg, rien d'important ne fut plus entrepris pour former le clergé catholique de la Suisse; une grande partie de ce clergé adopta les idées de Wessenberg. L'éducation fait la puissance, disent les Anglais. L'éducation de la jeunesse catholique en fit en effet une véritable puissance hostile à l'Église. Quand c'est la garnison elle-même qui fait brèche aux murailles, qui pourrait empêcher l'ennemi de pénétrer au cœur de la place? Une histoire impartiale démontrera un jour que ce furent des prêtres catholiques infidèles à leurs devoirs, unis à des laïques catholiques non moins déloyaux, et associés les uns et les autres aux réformés, qui devinrent les auteurs des violences, des hostilités, des maux qui ont désolé depuis 1832 l'Église catholique de Suisse, ses établissements, son clergé et ses fidèles.

Le mouvement politique des années 1830-1831, qui avait pour but le changement de la constitution cantonale, n'avait pas un caractère religieux décidé, notamment dans les cantons réformés; mais ce caractère se prononça nettement dans la constitution de plusieurs cantons catholiques et mixtes, tels que ceux de Lucerne, Saint-Gall, Argovie et Thurgovie.

Ces constitutions adoptèrent des dispositions qui violaient évidemment les droits de l'Église catholique. Dans celle des cantons mixtes la population réformée, quand elle était en minorité, comme dans le canton de Saint-Gall, fut tellement favorisée, par une artificieuse division des districts appelés à élire les représentants du pays, qu'elle parvint

toujours à nommer la majorité, ou du moins des Catholiques pris parmi les ennemis les plus acharnés de l'Église.

Ce fut cette fois encore le clergé, c'est-à-dire quelques prêtres novateurs de la petite ville de Rapperschwyl, appartenant au chapitre d'Uznach, qui donnèrent le branle au mouvement anticatholique. Un des chapelains de la ville, nommé Aloys Fuchs de Schwitz, commença en 1832, à l'instigation du curé Chrétien Fuchs, à répandre par ses prédications et ses écrits les doctrines les plus absurdes et les plus subversives, enseignant que l'Église est une république, que sa constitution est purement démocratique, que la distinction entre les prêtres et les laïques est une invention sacerdotale; que l'Église réclamait des modifications conformes aux besoins du siècle, la convocation de fréquents synodes, l'abolition du célibat et des vœux perpétuels, etc. Ce prêtre fut suspendu par le prince-évêque Charles-Rodolphe de Coire et Saint-Gall, en 1833. Cet acte de stricte justice souleva le parti du mouvement parmi les prêtres et les laïques contre l'évêque et l'Église en général. L'État, à qui le prêtre condamné en avait illégalement appelé, profita de l'occasion pour entrer en plein dans la voie des mesures vexatoires à l'égard de l'évêque. Ainsi le *placet* du gouvernement exigé pour tous les édits purement ecclésiastiques; la prestation du serment à la constitution imposée à l'évêque; après sa mort l'abolition violente du double évêché de Coire-Saint-Gall, en 1833, et l'annulation du concordat contracté avec le Saint-Siége (1); la dispersion arbitraire et violente du chapitre de la cathédrale par décision des membres *catholiques* du grand conseil de Saint-Gall; l'ouverture faite à Bade, le 24 janvier 1834, des conférences des députés des États de Lucerne, Soleure, Berne, Thurgovie, Saint-Gall et Argovie, furent autant de mesures désastreuses qui inaugurèrent les complications et les agitations des années suivantes. Le rejet que fit le peuple de Lucerne, le 8 juillet 1833, de la nouvelle constitution de la Confédération, qui prétendait établir un gouvernement central unique et ne plus garantir le maintien des siéges épiscopaux et des couvents catholiques, fut attribué à l'influence du clergé et fut un motif de plus de ne plus retarder les projets depuis longtemps formés contre l'Église. Le conseiller d'État Pfyffer parvint à faire adopter par la conférence de Bade son projet de droit politico-ecclésiastique en 14 articles, et la conférence en recommanda l'exécution à tous les cantons. Ces articles étendaient le placet du gouvernement à tous les édits du Pape et des évêques; ils décrétaient l'abolition de la nonciature en Suisse et l'établissement d'une Église nationale indépendante sous la forme d'un archevêché helvétique, l'institution et la surveillance par l'État des études théologiques et des grands séminaires, l'autorisation et la surveillance des synodes par le gouvernement des cantons, le droit absolu de surveillance des noviciats et des biens des chapitres et couvents, qui se transforma bientôt en abolition des noviciats et en administration des biens des couvents par l'État. Le peuple d'Argovie et de Saint-Gall se révolta contre cette œuvre du despotisme libéral. Le Pape Grégoire XVI condamna solennellement les décrets de la conférence de Bade. Les évêques et le clergé en appelèrent; mais ceux qui avaient le pouvoir en main ne s'arrêtèrent devant aucune considération, et les articles en question obtinrent force de loi dans tous les cantons. Dès lors les attaques contre l'Église catholique ne furent plus interrompues un seul jour. Les Catho-

(1) *Voy.* Concordats.

liques et les protestants des cantons d'Appenzel et de Glaris, après s'être livré de sanglants combats en 1683, étaient parvenus à traiter ensemble et à former un pacte reposant sur les bases du traité de paix de Westphalie. Depuis lors les gens de Glaris avaient vécu en paix sous l'égide de ce traité, jusqu'en 1836. Cette année-là il convint aux protestants de rompre le traité juré, de soumettre la minorité catholique au joug de la majorité protestante, et de répondre aux protestations des Catholiques par la prison et les garnisaires. Le nouveau gouvernement, ainsi réformé, exigea des membres du clergé un serment absolu à la constitution, qui les obligeait à dénoncer les crimes contre l'État qu'ils *apprendraient en confession*. Les prêtres fidèles à leur devoir furent destitués, chassés du pays ou consignés dans leurs maisons; les supérieurs furent exilés ou emprisonnés; toute relation entre les prêtres et leur évêque légitime fut interdite sous des peines sévères; les Sœurs de Charité qui soignaient l'institut des pauvres de Näfels furent déclarées dangereuses pour l'État et renvoyées. On se fatiguerait à énumérer en détail toutes les injustices et les indignités commises par le gouvernement contre les fidèles et les corporations catholiques des divers cantons.

Le parti radical ne négligea pas non plus de s'emparer des écoles et des établissements d'instruction publique. Dès 1838 une commission de Lucerne avait déclaré que l'instruction était complétement païenne, que le Christianisme était ou exclu des écoles ou traité comme une chose accessoire. A l'université de Saint-Gall le professeur d'histoire, Jenné, enseignait à la jeunesse les doctrines les plus impies; il traitait de mythe l'Ancien Testament tout comme l'apparition du Christ, et proférait journellement contre l'Église les blasphèmes les plus infâmes. L'ancien personnel des écoles, surtout le personnel ecclésiastique, fut renvoyé et remplacé par des instituteurs laïques et libres penseurs. L'acte de la Confédération de 1815 avait solennellement garanti par l'article 12 le maintien des évêchés et des couvents, ce qui n'empêcha ni les magnats de Lucerne d'abolir le couvent de Rothhausen, ni le grand conseil de Saint-Gall de séculariser l'abbaye dix fois séculaire de Pfäffers (1838), et d'enlever les biens des couvents du canton, en les déclarant propriétés nationales.

Les vexations les plus déplorables furent exercées par l'État dans les cantons mixtes contre les couvents pour hâter leur chute; ils furent administrés par l'État, surveillés par l'État, imposés extraordinairement pour les besoins de l'État; l'admission des novices fut prohibée, les écoles monastiques furent fermées; on rejeta toutes les propositions que firent les religieux pour employer leurs revenus dans des vues de bienfaisance et d'utilité publique.

Ce fut dans le canton d'Argovie que les menées des novateurs furent les plus odieuses. L'évêque de Bâle ayant élevé la voix contre les articles de la fameuse conférence de Bade, le grand conseil d'Argovie publia une proclamation qui accusait l'évêque de mensonge et le traitait de la manière la plus outrageante. On voulut obliger les prêtres à lire cette proclamation au peuple du haut de la chaire. La plupart des curés résistèrent et furent condamnés à de fortes amendes, au bannissement, à l'emprisonnement, ou destitués. La nomination du professeur Strauss, qui niait publiquement la divinité du Christ, à la chaire de théologie de Zurich, en 1839, prouva clairement combien les autorités de ce canton réformé étaient hostiles au Christianisme positif. Toutefois cette démarche

provocante mit un terme à leur pouvoir. Le peuple de Zurich se souleva, chassa les autorités straussiennes et élut un gouvernement moins radical. A Lucerne, à Aarau, à Saint-Gall le parti populaire catholique concentra également ses forces, et il semblait en 1840 qu'une révolution favorable allait s'opérer en Suisse et résoudre d'une manière juste et pacifique les dissensions religieuses. Des hommes éminents des deux confessions cherchèrent en Argovie à rétablir, à l'occasion de la révision de la constitution, l'ancien principe, que chaque parti religieux devait administrer les affaires de son Église et de ses écoles. Malheureusement les Catholiques apostats unis à la majorité réformée firent refuser toute garantie de ce genre aux Catholiques. La constitution fut rejetée par les Catholiques, admise par les réformés; de là agitation, réunion des associations catholiques, emprisonnement des meneurs, soulèvement du peuple, occupation des districts par les troupes de Berne et de Zurich. Enfin, sur la proposition d'un prétendu Catholique, le directeur du séminaire, Keller, le 13 janvier 1841, le gouvernement décréta l'abolition de tous les couvents de l'Argovie, et la confiscation de leurs 7 millions de fortune. En vain les États catholiques et leurs populations protestèrent; en vain tous les évêques firent des représentations et des prières; en vain le Saint-Siége et l'Autriche se prononcèrent contre cet attentat à l'article 12 de l'acte de la Confédération. Le canton d'Argovie garda les biens confisqués, et les pétitions adressées à la diète furent jetées au panier. Le gouvernement d'Aarau ne rougit pas de justifier sa violence en accusant faussement les couvents en masse, mais surtout Muri et Wettingen, et même les religieuses du couvent solitaire de Fahr, enclavé dans le territoire de Zurich, d'être les fauteurs et les moteurs du soulèvement populaire. Les couvents réfutèrent victorieusement ces calomnies dans un long Mémoire; mais les meilleures raisons devaient être impuissantes contre une conjuration qui datait de loin, elles devaient échouer devant l'emploi de la force brutale. Ces événements des cantons de Zurich et d'Argovie, et les tristes expériences faites dans leurs propres cantons, ouvrirent les yeux aux populations catholiques. L'exemple du peuple de Lucerne, qui, sous la conduite de MM. Leu, Siegwart et Meier, avait obtenu une constitution et un gouvernement équitables, fut suivi par le Valais et l'avait déjà été par Fribourg. Ainsi Lucerne, Uri, Schwitz, Unterwalden, Zug, Fribourg et le Valais s'opposèrent, avec la majorité prédominante de leur population, au système de destruction radicale de l'Église catholique qui avait prévalu dans la plupart des cantons que nous avons nommés plus haut. Aux graves difficultés contre lesquelles le gouvernement bien intentionné de Lucerne avait à combattre, au dedans et au dehors, s'ajouta la plus grave de toutes, la question des Jésuites. M. Leu, homme du peuple, droit, fidèle et honnête, mais sans grande portée politique, s'était persuadé que, pour garantir à la jeunesse et aux candidats en théologie le bienfait d'une éducation catholique, l'enseignement supérieur de Lucerne devait être confié aux Pères de la Société de Jésus.

Rien n'était plus facile à justifier, au point de vue de la légalité et de la souveraineté cantonale, que le droit qu'avait Lucerne de recourir aux Jésuites; mais, au point de vue de la politique, cette démarche était critique. Elle offrait au parti radical l'occasion qu'il désirait de commencer sur une large échelle l'agitation contre le gouvernement de Lucerne, qui lui était odieux, et contre la

Suisse catholique en général, de révolutionner le *Vorort* catholique et de briser l'opposition. L'agitation contre les Jésuites devint générale dans toute la Suisse ; les pamphlets dirigés contre eux furent avidement lus par la population réformée ; la haine contre les Catholiques fut ravivée dans tous les cœurs et poussée jusqu'à la plus incroyable fureur. Les gouvernements conservateurs ne purent résister dans les cantons réformés à ce fanatisme populaire ; ils durent ou se retirer ou s'associer à l'agitation.

Ainsi tombèrent les uns après les autres les gouvernements, faibles, il est vrai, mais modérés, de Vaud, de Genève, de Berne et de Zurich, parce qu'ils ne voulurent pas prêter les mains à des mesures de violence contre les Jésuites. Ils durent faire place aux radicaux les plus prononcés.

On connaît les deux expéditions illégales des corps-francs de 1844-1845 ; elles eurent lieu avec le consentement, et en partie avec la coopération des gouvernements d'Argovie, de Soleure, de Berne et de Bâle-Campagne, contre Lucerne. Les voix les plus sérieuses prédirent dès lors une troisième expédition exécutée contre Lucerne par les troupes fédérales et cantonales. On la préparait en s'attachant à toute espèce de prétexte.

La majorité des États réunis jusqu'alors dans les diètes n'ayant pu ni voulu réparer la rupture du pacte de la Confédération par le rétablissement des couvents, garantir dans le présent les droits et les territoires des cantons catholiques, et dans l'avenir leurs droits religieux et leurs institutions, les sept États catholiques, Lucerne, les cantons primitifs, Fribourg et le Valais, s'unirent en une fédération spéciale pour défendre leurs droits souverains et territoriaux contre toute attaque.

Sept États libéraux avaient, en 1832, formé une alliance semblable pour maintenir la nouvelle confédération, en s'appuyant sur l'article 11 de l'acte de fédération de 1815, qui autorisait chaque canton, en cas de danger, à recourir aux autres États pour en obtenir aide et appui.

Ce qui avait été jugé conforme à l'acte fédératif pour Berne, Zurich, Aarau et les autres cantons, en 1815, fut, en 1841, quand il s'agit des États catholiques, déclaré contraire à l'acte fédéral et considéré comme une fédération séparée, *Sonderbund*. L'agitation commença de nouveau à Zurich et à Aarau. Le mot d'ordre fut : « Guerre à l'ultramontanisme, » et l'alarme fut jetée parmi toutes les populations protestantes.

Le fatal canton de Saint-Gall, qui, en 1843, avait déterminé par ses 12 voix la malheureuse solution de la question des couvents d'Argovie, décida de même, en octobre 1847, la dissolution violente du Sonderbund, c'est-à-dire la guerre contre les cantons catholiques. Le peuple catholique, plein d'enthousiasme pour sa juste cause, se prépara plus que jamais à la défendre contre d'illégales attaques ; mais l'armée du Sonderbund manquait de direction, de plan, de prévoyance et de concert. Les divisions ennemies pénétrèrent dans les cantons de Fribourg et de Lucerne et occupèrent les autres cantons catholiques. On institua partout des gouvernements radicaux, on imposa aux cantons catholiques près de 8,000,000 de francs de contributions, des garnisons coûteuses. Au bout de quelque temps, la souveraineté cantonale s'étant écroulée, on abolit les abbayes, les couvents, on *radicalisa* les écoles catholiques, on imposa d'énormes contributions aux meilleures familles pour les ruiner. Tels furent les bienfaits que les confédérés apportèrent au bout de leurs baïonnettes à leurs plus anciens frères et alliés. Telle fut la semence qu'on

sema dans ces cantons pour l'avenir. « Rien de bon ne peut naître de cette semence, écrivit lord Stratford-Canning dans son Mémoire (10 janvier 1848) aux présidents de la Confédération; les conséquences des mesures prises ne se borneront pas à quelques cantons; chaque membre de la Confédération en aura proportionnellement sa part. » Mais c'était précisément l'Angleterre, c'est-à-dire lord Palmerston, ministre des affaires étrangères, qui avait le plus contribué à amener cette solution inique des troubles religieux de la Suisse. Tandis que sous main il poussait les douze États à agir promptement, il sut retenir la France, et par là paralyser l'Autriche et les autres cabinets, dont les assurances et les promesses avaient poussé les sept cantons à en venir aux mesures extrêmes, et qui, le jour décisif venu, les abandonnèrent. C'est ainsi qu'à jamais la diplomatie étrangère se couvrit de honte aux yeux de tous les partis en Suisse.

Les événements ne tardèrent pas à prouver combien la victoire du radicalisme coûterait cher à l'Europe; car bientôt la dynastie de Juillet succomba en France; Vienne, Dresde et Berlin furent en feu; l'Italie, la Hongrie, le pays de Bade virent couler des flots de sang.

A ces victoires effrayantes du radicalisme succédèrent un silence de mort et le repos de la tombe dans les cantons catholiques, et la captivité de Babylone pesa sur l'Église. Désormais les Catholiques ne se feront plus illusion et n'attendront plus des solutions équitables ou même tolérables de la diplomatie; ils mettront leur espoir en Dieu, qui saura bien en son temps améliorer leur position dans les grands changements qui se préparent pour toute l'Europe.

Voici comment un loyal historien protestant, Wolfgang Menzel, juge la malheureuse guerre du Sonderbund, dans son excellente *Gazette littéraire* (1) : « La guerre du Sonderbund fut une attaque injuste que rien ne justifia, une véritable razzia opérée par le radicalisme païen dans le vieux monde chrétien. Depuis les guerres de religion les Églises séparées de la Confédération helvétique s'étaient mutuellement garanties par les traités contre tous les empiétements possibles, et pendant un siècle elles s'étaient maintenues en paix l'une en face de l'autre. Les traités de 1815 avaient confirmé chacune de ces Églises dans ses droits et ses possessions. Il était de l'intérêt de la Confédération, non-seulement par respect pour les puissantes garanties offertes par ces traités, mais en vue de la paix générale et de tous les avantages que rapporte l'union fraternelle à un peuple, de maintenir la paix religieuse et de ne tolérer aucune espèce d'usurpation sur les droits et les possessions d'une Église reconnue. Le radicalisme méconnut ce grave intérêt en violant arbitrairement les droits des confédérés catholiques, et en enlevant à leur Église la majeure partie des droits reconnus par ces traités et des possessions immémoriales et incontestables. Ce que les pères avaient acquis au nom de Dieu, les fils auraient dû le conserver au nom de Dieu; mais une audacieuse impiété s'associa dans les cantons réformés au radicalisme politique et se transforma en une haine insensée contre les doctrines salutaires du Christianisme. La presse suisse se moqua à l'envi de la vieille foi, et les gouvernements eux-mêmes se laissèrent entraîner par ce torrent. Tandis que le parti radical abolissait violemment dans les cantons catholiques les couvents et se déchaînait avec fureur même contre la foi réformée dans le

(1) 1852, nos 5 et 6.

pays de Vaud, destituait et réduisait à la mendicité plus de cent pasteurs protestants, pieux et dévoués, il fraternisait avec les apôtres de l'athéisme et du communisme qui s'étaient réfugiés en Suisse, et appelait de toutes les universités allemandes les professeurs incrédules les plus notables pour transformer la théologie chrétienne en une théorie panthéistique ou athée, et *déchristianiser* systématiquement d'abord la jeunesse des écoles, puis par elle le peuple lui-même. Le langage de la presse radicale et les faits et gestes des troupes de l'expédition dirigée contre le Sonderbund donnèrent les preuves les plus effrayantes des extrémités brutales auxquelles cette démoralisation systématique pouvait pousser un peuple encore passablement grossier dans ses éléments. L'hypocrite devise des radicaux : *Lumière pour tous*, ne pouvait être plus tristement démentie que par les radicaux eux-mêmes. Les milices de Berne, après leur victoire sur le Sonderbund, se livrèrent, à Fribourg et à Lucerne, aux abominations les plus révoltantes, tuèrent à coup de fusil des gens sans défense, maltraitèrent les femmes, pillèrent et incendièrent les maisons sans motif et sans but, dévastèrent les églises, se signalèrent par les plus affreux blasphèmes et les plus odieux jurements, etc., etc. Cette portion de l'armée aurait justement pu porter dans ses drapeaux, en place de la croix fédérale, l'animal immonde qui ornait, au seizième siècle, le drapeau fameux d'une bande de partisans (*Säubanner*) (1). Mais les temps étaient différents; car au seizième siècle on ne toléra pas longtemps cet odieux scandale, et ceux qui avaient suivi la honteuse bannière payèrent de leur vie l'infamie dont ils avaient couvert la Confédération.

« Cependant la majorité radicale de la diète prétendit encore se déguiser et en imposer à la crédulité populaire, et lança une foule de proclamations qui garantissaient aux cantons catholiques leur souveraineté cantonale, leur liberté et leur indépendance, leurs droits religieux et leurs propriétés. Mais après la victoire toutes ces promesses furent oubliées et firent place à l'oppression la plus dure, au pillage le plus complet. Ce n'est pas tant la grossièreté des milices que l'abus de la légalité qui donne la mesure de la démoralisation politique, et celle-ci n'alla pas aussi loin dans le parti agressif proprement dit que dans ceux qui se présentèrent hypocritement comme des médiateurs et qui voulurent conserver les apparences. Les opprimés savaient du moins ce qu'ils avaient à attendre des uns; mais ils furent indignement leurés et cruellement trahis par les autres. » Après avoir justement accusé de tous ces malheurs les hommes d'État et les gens du parti modéré, libéral et conservateur, des cantons réformés, qui avaient autorisé toutes les iniquités antérieures, telles que l'abolition des couvents de l'Argovie, et qui demeurèrent immobiles ou montrèrent la plus grande incapacité au moment de l'expédition des corps-francs et de la guerre contre les Jésuites, Menzel demande : « Qui donc avait donné aux cantons réformés le droit d'envahir à main armée les cantons catholiques pour en chasser les Jésuites? Cet ordre était depuis longtemps admis dans Fribourg, le Valais et Schwytz, et n'y avait jamais été attaqué. Zurich et Berne n'avaient pas le droit de protester contre l'appel que Lucerne avait fait de cet ordre, puisqu'ils avaient de leur côté nommé aux chaires de leurs universités des gens pires que les Jésuites, des professeurs d'un athéisme avéré, des apôtres officiels de l'incrédulité.

(1) En allemand, *bannière de cochon*.

« On peut avoir des antipathies, mais cela n'autorise pas à mettre la main sur ceux qu'on n'aime pas, ou dans ce cas l'on agit suivant le principe si souvent critiqué et injustement reproché aux Jésuites, que le but justifie les moyens. A quoi aboutit cette tempête contre ces religieux ? A produire le contraire de ce qu'on voulait; la prétendue défaite des Jésuites devint une victoire pour eux. A peine une ridicule expédition de 100,000 confédérés armés avaient-ils conduit cinq pauvres Pères jésuites au delà du Saint-Gothard et du Saint-Bernard que les missions des Jésuites recommencèrent sur les derrières de la Suisse, le long du Rhin, dans la forêt Noire, le long du Danube et du Neckar. Les chefs du radicalisme suisse, qui ont entraîné si tristement le peuple dans la voie de l'injustice, ne sentent-ils pas dans leur conscience quelle immense responsabilité ils ont assumée sur eux dans le cas toujours possible d'une réaction et d'une expiation ? Les peuples voisins de la Suisse, les cantons catholiques eux-mêmes, ne pourront-ils pas, dans des circonstances données, violer aussi facilement les traités de 1815 et exercer à leur tour le droit du plus fort (1)? Supposé qu'un congrès européen décide le partage de la Suisse ou un changement de son gouvernement et de sa constitution, comment la Suisse pourrait-elle s'en plaindre ? On leur répondrait : Vous avez violé les traités de 1815, vous avez aboli la neutralité qui vous protégeait, par votre presse, par vos conjurations et votre propagande, par les expéditions de corps-francs qui se sont formées et armées dans vos frontières, pour attaquer vos voisins, la Lombardie, le Piémont, la France, Bade, et exciter partout la révolution par votre exemple ? C'est tout aussi illégalement que le radicalisme suisse a brisé les rapports de Neuchâtel et de la Prusse. On pourra un jour ou l'autre rétorquer ces arguments des radicaux, dans l'intérêt de l'Église comme dans celui de la politique. »

(1) On sait que la Suisse radicale en a appelé déjà aux traités de 1815 contre la France et le Piémont, depuis la guerre d'Italie, la cession de la Savoie et de la rive gauche du lac de Genève, etc., etc.

Les droits de l'Église réformée ne sont pas plus garantis et plus sûrs en Suisse que ceux des Catholiques. La Suisse réformée ne forme qu'une étroite langue de terre, qui se trouve tout entourée d'une mer de Catholiques. Serait-il impossible que les grandes puissances catholiques de l'Europe vinssent à s'unir un jour et que l'Église romaine reprît un nouvel essor ? Le jour où la Suisse réformée sera inondée par une grande puissance catholique, les Catholiques diront peut-être : Vous avez aboli nos couvents, nous abolissons à plus forte raison vos écoles antichrétiennes. Vous avez chassé notre évêque de Fribourg, nous chassons vos libres penseurs et les sages de vos écoles; vous avez brisé les anciens traités, nous rompons les nouveaux, que vous nous avez imposés par l'abus de la force; vous nous avez enlevé notre indépendance, pourquoi vous laisserions-nous la vôtre ? Non-seulement vous nous avez pillés et nous avez fait payer les frais d'une guerre injuste, mais vous nous avez, après la victoire, au milieu de la paix, systématiquement ravi par les conservateurs ce que nous avaient laissé les radicaux. Souffrez donc que nous nous emparions de vos héritages, que vos fabricants payent les frais, et que, justement comparés à Hercule filant, vous sortiez nus d'entre nos mains. Respecter le vieux droit est le devoir de chacun, mais surtout celui d'un petit peuple. Il est non moins de son intérêt de demeurer uni, et pour cela de maintenir la paix religieuse dans son sein, de donner à des voisins plus

puissants un exemple et un gage de la paix, et de ne pas être comme un foyer d'agitation conduisant, par des communications souterraines, à tous les volcans qui font trembler l'Europe.

Mais l'union et la fidélité ne peuvent naître de la violence qui prétend former avec de vieux éléments fédératifs une unité politique abstraite et morte, telle que celle de l'acte fédéral de 1848. Le peuple des cantons catholiques obéit, mais avec une sourde colère, mais sans amour et sans confiance. Ni la paix intérieure, ni la paix extérieure de la Suisse n'est menacée en ce moment, et cependant, à y regarder de près, elle n'offre pas de garantie véritable de durée. Le soleil qui luit sur la Confédération est triste et sombre ; il présage la tempête, elle n'est peut-être pas très-loin (1).

Cf. Kopp, *Histoire de la Confédération;* Jean de Muller, *Hist. de la Suisse*, continuée par Glutz-Blotzheim ; Villemain, Hottinger, Bamvart, *Hist. de la Suisse;* Ch.-L. de Haller, *Hist. de la Réforme dans la Suisse occidentale*, 1836; Hurter, *des Allusions contre l'Église catholique;* Ulrich, *la Guerre civile en Suisse* (hist. du Sonderbund), Lucerne, 1850.

SULPICE-SÉVÈRE (ou plus exactement *Severus-Sulpicius*), historien de l'Église, fleurit vers l'an 400. Issu d'une famille d'Aquitaine riche et considérée, il devint avocat, se maria, et après la mort de sa femme entra dans l'état ecclésiastique (2). Il devint disciple de S. Martin de Tours et l'ami intime de Paulin de Nole, dont nous avons encore 15 lettres adressées à Sulpice. On a de Sulpice-Sévère une *Historia sacra* (qu'on appelle aussi *Chronica*), en deux livres ; le premier livre renferme surtout l'histoire sainte, depuis la création du monde jusqu'à la captivité de Babylone ; le second contient la continuation de l'histoire biblique et un court abrégé de celle de l'Église, jusqu'au consulat de Stilicon et d'Aurélien (400 apr. J.-C.). L'histoire du Christianisme seule est racontée avec quelque détail.

(1) La prédiction, faite en 1852, commence à se réaliser. Voir les événements de Genève à l'occasion de l'élection de M. Chénevière, l'émeute qui a ensanglanté les rues, l'éloignement de M. Fazy, chef des radicaux, etc., etc., dans les journaux de septembre 1864.

(2) Gennade, *Catal.*, 19, l'appelle *presbyter.*

Cet opuscule n'est pas très-remarquable comme source historique ; mais son style clair et concis l'a fait beaucoup lire et a valu à son auteur le surnom de Salluste chrétien. En outre, nous avons de Sulpice-Sévère une vie très-intéressante de S. Martin de Tours (1), et trois (ou deux, suivant une meilleure division) dialogues entre lui et ses amis Posthumien et Gallus. Posthumien y raconte la vie et les vertus des solitaires de l'Orient; Gallus, celles de S. Martin. Le Pape Gélase cite, dans le décret connu sur les apocryphes, ces dialogues, sous ce titre : *Posthumiani et Galli opuscula*, d'après le nom des interlocuteurs. S. Jérôme (2) dit que Sulpice-Sévère est millénaire dans ces dialogues ; or on n'y trouve pas de trace de millénarisme. On peut admettre que le passage chiliaste a été retranché. Il peut s'être trouvé dans le discours de S. Martin sur l'Antechrist (3), qui renferme d'ailleurs d'autres singularités, et qui manque tout à fait dans certains manuscrits (4). Enfin nous avons quelques lettres de Sulpice, dont trois parlent de S. Martin.

La meilleure édition des œuvres de cet auteur est celle de Jérôme de Prato, Vérone, 1741 et 1754, en 2 vol. in-4°.

(1) *Voy.* MARTIN (S.).

(2) *In Ezech.*, c. 36.

(3) *Dial.*, 2, 14.

(4) Tillemont, *Mém.*, t. III, p. 333.

Elle ne renferme que les trois lettres que nous venons de désigner. Baluze et d'Achery en ont publié sept autres, dont probablement trois seulement sont authentiques. Elles se trouvent, avec les autres ouvrages, dans Galland, t. VIII, et dans Migne, t. XX.

Gennade dit de Sulpice-Sévère (1): *Hic, in senectute a Pelagianis deceptus et agnoscens loquacitatis culpam, silentium usque ad mortem tenuit, ut peccatum, quod loquendo contraxerat, tacendo penitus emendaret.* Gennade seul parle, parmi les anciens, de ce fait, qui n'est, par conséquent, pas très-sûr (2).

Dans le Martyrologe romain il y a deux saints évêques de Bourges (*Bituricæ*) nommés Sulpice; le premier († 591) est surnommé *Sévère* (29 janvier); le second († 694), *Pie* (17 janvier). On a confondu l'historien Sulpice-Sévère, disciple de S. Martin, qui vécut deux cents ans plus tôt, et l'évêque de Bourges, Sulpice-Sévère.

Cf. Benoît XIV, *Observations de sa préface du Martyrologe romain*, 3, 37. Reusch.

SULPICIENS. *Voyez* Olier.

SUMMA DE CASIBUS CONSCIENTIÆ. *Voyez* Casuistique, Corps de Droit canon.

SUMMA DECRETORUM. *V.* Gloses du Droit canon.

SUMMUM JUS, SUMMA INJURIA. *Voyez* Justice.

SUMMUS EPISCOPUS des protestants. *Voyez* Épiscopal protestant (*système*).

ΣΥΝΕΙΣΑΚΤΟΙ. *Voy.* Subintroductæ.

SUNNA. *Voyez* Sonna.

SUNNIA ET FRETELLA. *Voyez* Fridigern.

(1) L. c.

(2) Conf. *Guilberti Martini*, *abbatis Gemblacensis* († 1208), *Apologia Severi*, chez les Bollandistes, 29 janv. Nat. Alex., sæc. V, p. 119 et 215.

ΣΥΝΟΔΟΣ ΕΝΔΗΜΟΥΣΑ. *Voyez* Église grecque.

SUPEREROGATORIA OPERA. *Voyez* Œuvres (*bonnes*).

SUPÉRIEUR. *Voyez* Ordre (*supérieur d'*).

SUPERINTENDANT. Comme il s'est formé dans l'Église catholique une autorité intermédiaire entre l'évêque et les curés de son diocèse, qui est le doyen, de même les superintendants, dans l'Église protestante, sont des intermédiaires entre les consistoires et les pasteurs.

Cette autorité intermédiaire naquit du besoin de surveiller les pasteurs et d'intervenir dans les discussions religieuses de moindre importance, ainsi que de la nécessité d'examiner et d'ordonner les candidats appelés aux fonctions ecclésiastiques. On nomma le représentant de cette nouvelle autorité superintendant. Dans le commencement il remplit une portion des fonctions épiscopales, telles que la visite des églises d'un certain district, l'institution des prédicateurs, la surveillance exercée sur la prédication et la conduite des ecclésiastiques de son ressort.

Plus tard l'ancien pouvoir diocésain de l'évêque fut transféré aux consistoires, et les superintendants remplirent alors, à proprement dire, les fonctions des anciens archidiacres ou des doyens cantonaux actuels dans l'Église catholique. De là vient qu'aujourd'hui encore on trouve çà et là chez les protestants les noms d'archidiacre, d'archiprêtre, de doyen, de prévôt, de définiteur, d'inspecteur, synonymes de superintendant.

L'institution de ces superintendants fut en quelque sorte le premier acte par lequel les princes protestants exercèrent leur puissance ecclésiastique. On les nomme *superintendants généraux*, ou simplement *superintendants*, suivant l'étendue de leur ressort. La

surveillance et l'autorité disciplinaire du second se bornent au ressort de quelques paroisses; celles du premier s'étendent sur plusieurs districts. Du reste leurs pouvoirs sont en général déterminés par les ordonnances particulières de chaque pays : en Autriche, par l'instruction de 1830 (1); dans le grand-duché de Hesse, par les instructions de 1832 (2); pour la Prusse on peut consulter Wéber (3); pour le Hanovre, Spangenberg (4); pour la Hesse électorale, Ledderhose (5); pour le Wurtemberg, Mohl (6).

Dans toutes ces ordonnances les superintendants apparaissent tantôt comme des organes de l'Église, tantôt comme des mandataires du souverain; ils exercent, d'une part, au nom des consistoires, la surveillance sur l'enseignement religieux dans les églises et les écoles, sur l'ordre du service divin; ils font les ordinations, visitent les églises, dirigent les élections des curés là où elles existent encore, instituent les ecclésiastiques dans leurs bénéfices, veillent à ce que les fonctions vacantes soient temporairement remplies par des suppléants, etc., etc. D'un autre côté ils représentent le gouvernement en ce qui concerne la publication des livres de paroisse, l'administration des biens des églises, l'entretien des pauvres, etc.

La nomination des superintendants fait partie des droits réservés au souverain; ils ne dépendent par conséquent directement ni du consistoire ni de l'évêque (là où comme en Prusse et en Nassau il y a encore des évêques).

(1) Helfert, *Droits et constitution des non-cathol.*, p. III, p. 52.
(2) Dans Weiss, *Arch. de la Science du droit ecclés.*, t. III, p. 233.
(3) *Droit ecclés.*, t. I, p. 149.
(4) *Annales de Lippert*, t. III, p. 52.
(5) *Droit ecclés.*, p. 35.
(6) *Droit polit.*, t. II, p. 446.

Cf. ÉPISCOPAL PROTESTANT (*système*) et CONSISTOIRES PROTESTANTS.

PERMANÉDER.

SUPERPELLICEUS (habit de chœur). *Voyez* VÊTEMENTS SACRÉS.

SUPERPOSITIO (ὑπερθέσις). On nomme ainsi un jeûne qui se continue pendant plusieurs jours sans qu'on prenne le moindre aliment ni la moindre boisson (*inedia*). Le Christ a jeûné de cette manière pendant quarante jours (1). On trouve des exemples de jeûnes de ce genre dans l'Église. *Nonnulli*, dit S. Épiphane (2) en parlant de la discipline du jeûne pendant la semaine sainte, *ad biduum, vel triduum, vel quatriduum usque jejunia prorogant. Alii totam hebdomadem usque ad sequentis dominicæ gallicinium sine cibo transmittunt.* S. Augustin le nomme un jeûne tout à fait incroyable, mais il affirme qu'il avait connu beaucoup d'hommes et de femmes qui jeûnaient de cette manière, et qui pendant des journées entières ne buvaient ni ne mangeaient absolument rien (3). Denys d'Alexandrie, dans la seconde moitié du troisième siècle, compare (4) les *superponents*, qui commencent la *superposition* le lundi de la semaine sainte, et la terminent dans la nuit de Pâques, à d'autres gens qui, dans les premiers jours de la semaine sainte, se nourrissent à l'ordinaire et durant les deux derniers jours jeûnent jusqu'au matin de Pâques. Il préfère les premiers aux derniers, les nomme des héros, quand, après un jeûne continu de six jours, ils demeurent à jeun jusqu'à la dernière vigile de la nuit de Pâques. Il remarque qu'on blâme ceux qui prennent de la nourriture avant le milieu de la nuit de Pâques; il ajoute cependant qu'on

(1) *Luc*, 4, 2.
(2) *Expos. Fid.*, § 22.
(3) *De Morib. Eccl. cathol.*, c. 33.
(4) *Epist. ad Basilid.*

ne peut pas en vouloir beaucoup à ceux qui ont passé deux, trois, quatre jours ou plus encore à jeun. Les *Constitutions apostoliques* (1) ordonnent même que tous ceux qui le peuvent ne prennent absolument rien depuis le vendredi saint jusqu'au chant du coq de la nuit de Pâques. En Espagne on observait chaque mois ce jeûne redoublé (2).

Quoique dans les temps modernes la masse des fidèles n'observe plus avec le même zèle les anciennes œuvres de piété et de pénitence, il y a encore des fidèles qui pratiquent des superpositions. L'auteur du présent article connaît des personnes qui ont jeûné les trois derniers jours de la semaine sainte sans interruption. Léo Allatius dit (3) qu'il y a parmi les Grecs des laïques des deux sexes, notamment parmi les jeunes filles les plus faibles, qui jeûnent les trois premiers jours, les trois jours du milieu et les trois derniers jours du carême de suite, qu'ils préféreraient mourir que de s'écarter de cette observance, et que, dans les cas les plus extrêmes, ils se soutiennent tout au plus avec un peu de mie de pain.

Cf. SEMAINE SAINTE et JEUNE.

FR.-X. SCHMID.

SUPERSTITION. La superstition est l'égarement de l'esprit et de la volonté, abusés par des notions inconciliables avec les principes et les règles de la science religieuse : *Religio veri cultus est, superstitio falsi* (4).

La superstition a sans doute sa racine dans l'exercice de la pensée; l'ignorance ou les écarts de la raison en sont souvent la cause; mais, comme la superstition trouble infailliblement la volonté et ses actes, la cause profonde de la superstition n'est pas purement théorique, elle est aussi morale ; elle est dans le détournement coupable de la volonté s'éloignant de Dieu et par là même obscurcissant et égarant l'esprit dans la vue qu'il peut avoir des choses divines, ainsi que le dit S. Paul (1). Les principales espèces de superstitions peuvent se classer d'après les principales relations dans lesquelles l'homme peut entrer :

Avec Dieu, avec les bons et les mauvais esprits, avec les saints, avec les défunts, avec les vivants, avec les créatures sans raison; et de là :

1. L'athéisme, le panthéisme, le polythéisme, le déisme, l'anthropomorphisme, l'idolâtrie, le culte des faux dieux (2);

2. La déisidémonie (3), la théurgie, le culte des anges (θρησκεία τῶν ἀγγέλων, *angelorum cultus*) (4), dont le but est de mener graduellement, par un commerce de plus en plus fréquent avec les anges, à une union plus intime avec Dieu; la démonomagie (5), *ars qua dæmonis ope miri effectus quærentur;*

3. Les erreurs et les abus du culte des saints, des reliques et des images, contre lesquels est dirigé le décret du concile de Trente, *de Invocatione sanctorum* (6);

4. La croyance aux revenants, la conjuration des morts, la nécromancie (7), le baptême et la communion des morts, contre lesquels se prononça le concile d'Hippone (8);

5. L'observation non motivée des signes et des temps; la recherche cu-

(1) L. V, c. 19.
(2) *Conc. Eleb.*, ann. 313, c. 23.
(3) *De Eccles. Or. et Occid. perp. cons.*, l. III, c. 9, n. 2.
(4) Lactance.

(1) *Rom.*, 1, 18-32.
(2) *Gal.*, 5, 8-11. *Philipp.*, 3, 2-8. *Col.*, 3, 20-23.
(3) *Act.*, 17, 22.
(4) *Col.*, 2, 18.
(5) *Act.*, 8, 9.
(6) *Conc. Trid.*, sess. XXV.
(7) 1 *Rois*, 28, 6.
(8) *Conc. Hipp.*, ann. 393, c. 4.

rieuse de l'avenir par toutes sortes de moyens, interprétation des songes, jeux de cartes, sorts, astrologie, talismans, aruspices, augures; la préservation imaginaire contre toute espèce de maux par des moyens singuliers ou abusifs (reliques, amulettes, choses bénites, prières); le mépris exagéré du corps et les mauvais traitements qu'on lui inflige (*exercitatio corporea*) (1); la fausse distinction des aliments, tous abus contre lesquels S. Paul se prononce dans ses épîtres aux Galates (2), aux Colossiens (3) et à Timothée (4), et que les théologiens appellent *vana observantia*, *observantia signorum sacrorum*, *observantia futurorum*, etc.;

6. Les jugements de Dieu ou les ordalies, preuves par le serment, par la sainte communion, par l'appel au dernier jugement, le duel, le feu, l'eau; les prétendues cures merveilleuses par des signes sacrés, *salutatio*, par des paroles, *exsalmatio;* la magie; la fascination, *fascinatio*, c'est-à-dire le prétendu préjudice causé par le regard, *sola visione*, *vehementi imaginatione*, *diabolica;* la sorcellerie, le maléfice, *maleficium*, c'est-à-dire le dommage causé à son prochain par des moyens somnifères, stupéfiants, *soporifera*, capables d'égarer, *potio amatoria*, *philtrum*, empoisonnants, *venefica*, obtenus par de soi-disant pactes avec le diable; l'ensorcellement, les conjurations diaboliques (5), *dissolutio fascinationis et maleficii;*

7. La jonglerie ou les spectacles extraordinaires opérés par des artifices secrets; la magie noire, l'alchimie, la découverte des trésors, la baguette divinatoire, etc.

Les observations suivantes s'appliquent à toutes les espèces de superstitions.

1° Le paganisme étant le développement historique de la superstition, il faut considérer comme superstitieuses toutes les opinions et toutes les pratiques purement païennes qui se sont introduites et perpétuées, en grand ou en petit, dans les habitudes chrétiennes.

2° Il est facile de reconnaître ce qui, dans la science et la pratique de l'Église catholique, correspond à toutes les formes superstitieuses, contrefaçons et caricatures de la vérité. Les symboles et le culte de l'Église, ses mystères, ses sacrements, ses cérémonies, ses prières, ses images et ses reliques, ses bénédictions, ses consécrations et ses exorcismes, sont les vérités, les choses saintes dont toutes les pratiques superstitieuses sont la contrefaçon.

3° L'Église seule distingue véritablement la foi de la superstition (*discretio spirituum*) (1), et de tout temps elle a exercé ce discernement des esprits; c'est ce que démontrent historiquement les décrets des conciles (2). Il faut surtout avoir égard à ce sujet au décret déjà cité du concile de Trente, puis aux prescriptions des constitutions synodales de Constance (3) et d'Augsbourg (4). Les directeurs et confesseurs trouveront des instructions pleines de prévoyance pour la pratique du ministère dans le Rituel romain (5) et dans les bénédictionnaires diocésains.

Il est important de traiter avec prudence la question de la superstition dans les catéchismes, parce que le ca-

(1) I *Tim.*, 4, 8.
(2) 4, 9, 10.
(3) 2, 16-23.
(4) 1, 4, 7, 8.
(5) *Act.*, 19, 13.

(1) I *Cor.*, 12, 10.
(2) *Voir* dans Richard, *Analys. Concil.*, t. IV, p. 885.
(3) Ann. 1609, p. I, tit. 4, *de Superstitionibus, et Magia.*
(4) Ann. 1610, P. I, tit. 4, *de Superstitionibus magia et divinationibus vetitis.*
(5) Tit. 8, 10.

téchiste peut facilement confondre les abus avec l'usage, qu'il peut, en combattant la superstition, atteindre la foi dans son principe, et, en voulant prévenir l'erreur qui s'attache à la vérité, ébranler la vérité elle-même dans le cœur de la jeunesse. La règle principale que doit à cet égard observer le catéchiste est de ne pas déployer un zèle inutile contre des opinions superstitieuses dont les enfants qu'il instruit sont encore fort à l'abri.

Là où il est véritablement utile de prévenir la superstition, il doit non pas la combattre directement, mais établir nettement et exactement la doctrine de l'Église, relative par exemple aux indulgences, aux jeûnes, etc., de telle sorte que les erreurs superstitieuses apparaissent d'elles-mêmes comme telles. Ce n'est qu'après avoir solidement posé les bases de la foi par un enseignement intelligent et complet que le catéchiste, quand il le croira utile, devra parler plus en détail des superstitions qui se rattachent aux points de doctrine ou de pratique qu'il a exposés ; encore faut-il qu'il le fasse avec la prudence et la délicatesse que réclament la foi et la piété de ses enfants. Un catéchiste qui se mettrait, par exemple, à déclamer contre la prière des lèvres ou les idées superstitieuses qu'on peut avoir sur le jeûne, risquerait fort de compromettre, dans l'esprit de ses jeunes auditeurs, l'idée qu'ils doivent avoir de la prière en général et de la nécessité du jeûne. Malheureusement il arrive trop souvent qu'on arrache le bon grain avec l'ivraie, et que les enfants quittent l'enseignement du catéchisme avec une foi affaiblie et insuffisante, parce que le catéchiste s'est livré à une inutile polémique contre la superstition et n'a pas mis dans ses paroles la prudence et la mesure qu'il faut observer plus encore avec les enfants qu'avec les adultes.

MACK. SCHUSTER.

SUPERSTITION CHEZ LES HÉBREUX. La foi peut s'égarer à divers degrés, mais de deux manières surtout, en ce qui concerne la superstition. Ou bien le fidèle ignorant et inintelligent espère obtenir, par des moyens tout à fait insignifiants en eux-mêmes, des résultats extraordinaires qui ne sont en aucun rapport avec les moyens auxquels il les rattache, comme quand on veut prévoir l'avenir par des signes quelconques ; ou bien il veut, avec intention et réflexion, se mettre en communication directe et intime avec le monde des esprits, pour effectuer par leur concours des choses qui ne sont naturellement pas possibles.

La superstition trouva dans tous les temps accès chez les Hébreux sous deux formes principales, sous forme de prédiction et sous celle de magie. Ces deux formes venaient toujours à la suite de l'infidélité et de l'idolâtrie du peuple, à peu près comme la prophétie et le don des miracles étaient en rapport direct et intime avec la foi et le culte du vrai Dieu. C'est pourquoi la divination et la magie étaient aussi sérieusement interdites que le culte des idoles lui-même, et la peine de mort frappait les devins et les sorciers (1), comme les sacriléges et les idolâtres.

Cf. PRÉDICTION, MAGIE, DIVINATION.

SUPPEDANEUM. *Voyez* AUTELS (*ornements des*).

SUPPLICIÉS (INHUMATION DES). L'inhumation solennelle par l'Église est une distinction qui ne peut être accordée qu'à la dépouille de ceux qui, durant leur vie, ont été en communion avec l'Église, et n'ont pas démérité de cet honneur et de ce dernier bienfait par des crimes infamants et l'impénitence finale (2).

(1) *Exode*, 22, 18. *Lév.*, 19, 26, 31 ; 20, 6, 27. *Deut.*, 18, 10-12.
(2) *Voy.* SÉPULTURE.

Il est naturel que l'Église ne puisse inhumer le criminel condamné à mort, quoiqu'il ait expié son crime envers la société par la peine qu'il a subie. Quant à la question de savoir s'il peut être déposé sans solennité en terre sainte, dans le cimetière, l'Église ne l'a pas résolue. Le concile *Bracar.*, I, ann. 561, c. 34, semble avoir, il est vrai, répondu négativement, quand, après avoir rappelé que les suicidés sont exclus de la sépulture chrétienne, il ajoute : *Similiter et de his placuit fieri qui pro suis sceleribus puniuntur* (1). Mais Gratien ajoute déjà à ces mots du synode ceux-ci : *Impœnitentes subaudiatur,* par conséquent seulement dans le cas où ils meurent impénitents.

Mais une réponse affirmative a été positivement donnée à la question : *Utrum cadavera eorum qui pro suis sceleribus in patibulis suspenduntur, ad ecclesias deferenda* (ou, comme dit Gratien dans sa Somme, à cet endroit, *juxta ecclesias*, c'est-à-dire dans le voisinage de l'église, dans le cimetière); *sepelienda sint?* par deux synodes provinciaux, l'un de Mayence, a. 847, c. 27, l'autre de Worms, a. 868, c. 8 (2), à la condition que le supplicié soit mort pénitent. Le droit des Décrétales est d'accord avec cette décision (3).

Quand, malgré cela, l'inhumation dans le cimetière est refusée aux malfaiteurs morts repentants et réconciliés avec l'Église par le sacrement de Pénitence, cette défense résulte des dispositions de la législation criminelle et des effets civils du châtiment. Le malfaiteur noté d'infamie étant par là même privé durant sa vie du commerce des honnêtes gens, on refuse à sa dépouille une communauté qui ne lui était pas accordée pendant sa vie. C'est par considération pour les honnêtes gens défunts et par respect pour les membres vivants de leur famille que les législations modernes ont interdit absolument la sépulture des suppliciés dans les cimetières. En Autriche (1) et en Prusse (2) les suppliciés sont inhumés la nuit, par le maître des hautes-œuvres, au lieu même des exécutions. En Bavière (3), s'ils sont morts repentants, on les enterre silencieusement, le même jour, le long du mur, en dehors du cimetière. Il en est de même en Saxe (4), dans la Hesse électorale (5) et dans d'autres États. Souvent on remet les cadavres des suppliciés aux préposés de l'amphithéâtre d'anatomie, dans l'intérêt de la science, et après la dissection le cadavre est inhumé de la manière indiquée plus haut.

PERMANÉDER.

(1) C. 12, *fin.*, c. XXIII, quæst. 5.
(2) Cf. c. 30, c. XIII, quæst. 2.
(3) *Arg.*, c. 2, X, *de Furtis v.*, 18.

SUPPRESSIO BENEFICII. *Voyez* BÉNÉFICE ECCLÉSIASTIQUE et ECCLÉSIASTIQUE (*fonction*).

SUPRALAPSAIRES. *Voyez* INFRALAPSAIRES.

SUPRANATURALISME. *Voyez* NATURALISME.

SUPRARATIONALISME. La religion a pour but de rendre l'homme semblable à Dieu, qui l'a créé à son image, et l'homme doit, avec le secours de la grâce divine, travailler librement au rétablissement de cette ressemblance. Si l'homme tout entier doit être restauré, il faut que son intelligence soit comprise dans cette restauration. La connaissance est la condition absolue de la liberté dans la sphère religieuse comme ailleurs, car la volonté ne peut

(1) *Code pénal*, p. I, p. 450.
(2) *Ordonn. crimin.*, § 550.
(3) *Ordonn.* du 21 novembre 1774.
(4) *Rescrit* du 25 juin 1802.
(5) Ledderhose, *Droit ecclésiast. de la Hesse élect.*, p. 357.

agir qu'en vertu de l'intelligence qui la guide, elle ne peut choisir qu'autant qu'elle connaît les termes entre lesquels doit se faire son choix. Pour déterminer, d'après ce critérium, ce qu'il y a de vrai et d'erroné dans le suprarationalisme, il faut entrer dans quelque détail et constater d'abord quel est le vrai procédé religieux.

Premièrement, quant à la base naturelle de la connaissance religieuse, il est certain que l'intelligence humaine, quoique affaiblie à la suite du péché originel, est néanmoins en état de reconnaître le véritable rapport qui lie l'homme à Dieu. Il faut donc tout d'abord rejeter le panthéisme, d'après lequel ce n'est pas l'esprit créé qui est le principe qui connaît, mais Dieu, qui se connaît lui-même dans l'homme. Dieu étant le premier objet de la religion, la religion s'évanouit dès que Dieu et la nature sont identifiés. Si Dieu est au-dessus de l'intelligence finie, le suprarationalisme a sa raison d'être, du moment où il reconnaît un moi subordonné à Dieu et ne nie pas le moi humain comme fait le panthéisme.

Secondement, il est tout aussi incontestablement vrai que l'intelligence créée ne peut, en aucun temps et dans aucune circonstance, reconnaître sa nature, ses rapports avec Dieu, sans une influence supérieure. Avant comme après la chute, c'est la grâce qui a rendu le premier homme capable de comprendre le lien religieux qui l'unit à Dieu; il n'y aurait qu'un être qui serait absolument par lui-même qui pourrait avoir l'intelligence de Dieu comme Dieu même. Mais, du moment qu'il s'agit d'un esprit relatif, qui cherche à s'élever vers Dieu, on ne peut plus admettre qu'il soit absolu, car la religion disparaît dès qu'on admet l'indépendance absolue de l'esprit créé. Sans la grâce nous ne pouvons avoir une bonne pensée; c'est le Verbe qui éclaire tout homme venant en ce monde; telle est la doctrine de l'Écriture et de l'Église.

Le suprarationalisme affirme simplement que l'homme ne peut reconnaître les vérités religieuses que par la grâce de Dieu, et qu'à ces vérités correspondent d'autres vérités qu'il est en état de reconnaître sans la grâce, savoir, celles qui sont purement naturelles.

Troisièmement, il est certain que l'esprit fini peut, à tous les degrés de son développement, avoir une connaissance juste de Dieu et de son rapport avec lui, sans toutefois que cette connaissance égale jamais celle que Dieu a de lui-même; de sorte que, malgré la conception exacte de Dieu que peut acquérir la créature, celle-ci est toujours subordonnée à Dieu sous ce rapport, et là encore le suprarationalisme a sa raison d'être, contre la prétention de ceux qui affirment que la connaissance que l'homme a de Dieu peut être absolument semblable à celle que Dieu a de lui-même.

La religion ayant en général pour but de rétablir la ressemblance qui doit exister entre la créature et Dieu, il y a aussi dans la connaissance religieuse un élément d'activité personnelle. Nous distinguons cet élément personnel ou expérimental de celui qui est purement spéculatif ou scientifique, et nous disons que la religion suppose une action personnelle et de la part de Dieu et de la part de l'homme; car, de même que l'homme agit personnellement sur son semblable, du moment où il veut se faire connaître à lui, de même Dieu agit personnellement sur l'homme pour en être connu. Il ne suffit pas que la lumière de Dieu éclaire intérieurement l'homme pour que celui-ci parvienne à la connaissance religieuse, il faut que Dieu instruise personnellement l'homme, qu'il se révèle à lui par lui-même,

et que cette révélation soit conservée pure, intacte, entière, dans la race humaine, par des agents vivants, intelligents et visibles.

Il y a aussi, de la part de l'homme, une triple manière d'arriver à la connaissance de Dieu. La première, qui correspond à la grâce de l'illumination, consiste à se sentir poussé à reconnaître l'Être suprême par l'observation de soi-même et du monde et par le sentiment qu'on a de sa nature finie et bornée.

La seconde se rapporte à la révélation divine et se réalise par la foi, c'est-à-dire par l'admission de ce que garantit l'autorité divine.

Enfin l'homme acquiert la conscience des motifs de sa foi ou des vérités religieuses révélées ou garanties par l'autorité, et il peut par là distinguer la Révélation et l'autorité vraies de la révélation et de l'autorité fausses, la véritable religion de toute fausse religion. L'homme arrive à Dieu par Dieu et par lui-même, donc par une voie divine et par une voie humaine. Or nous affirmons absolument la priorité, la nécessité et la supériorité de la voie divine, c'est-à-dire de la Révélation, de la tradition et de la prédication, quoique, à un degré inférieur, nous affirmions également la nécessité de la voie humaine ou personnelle, la nécessité où est l'homme de s'assimiler la vérité révélée, transmise, prêchée, par la réflexion, la foi et l'examen des motifs de crédibilité ou des preuves de la vérité de la religion.

Ainsi il faut admettre le suprarationalisme comme le *subrationalisme*, si nous pouvons nous servir de ce terme, d'après la nature même de la religion, et il ne faut jamais ni les séparer ni les confondre.

Si l'homme s'élève par lui-même à la connaissance de Dieu, il peut se présenter trois cas. Quant à la religion antérieure au Christianisme, c'est-à-dire quant à la religion naturelle et à la religion mosaïque, l'homme pouvait y parvenir de trois manières. Nous supposons admis comme des faits incontestables la Révélation dans le paradis, le maintien de la connaissance du vrai par les patriarches et par la religion mosaïque, et la chute de l'esprit humain égaré dans le paganisme. L'athée et le panthéiste peuvent, par la contemplation de l'œuvre de la création ou par leur raison, par conséquent sans la foi en Dieu et en la création, qui sont précisément en question, mais non sans une illumination d'en haut, parvenir à la connaissance du Dieu vivant et personnel, à celle de leur nature créée et de leur immortalité individuelle, perpétuellement heureuse ou malheureuse suivant ce qu'aura été leur vie mondaine et temporaire. Telle est la doctrine de l'Ancien et du Nouveau Testament, et l'Église elle-même s'est vue obligée de proclamer cette doctrine, en face de l'erreur de ceux qui ont voulu soutenir que la foi seule conduit à la connaissance de Dieu. Quiconque n'admet pas ces vérités fondamentales de la religion est coupable; car elles sont à la portée de tous, et, quoique quelques esprits en acquièrent une intelligence plus profonde, tous peuvent, quant à ce qui est essentiel, parvenir à la même conviction.

Ce serait une erreur de croire qu'aucune démonstration empirique, primitive et personnelle, ne peut suffire pour faire connaître les vérités fondamentales de la religion, et qu'il faut nécessairement une démonstration scientifique et spéculative; car on sait que les preuves de l'existence de Dieu, aussi bien que celles de la création du monde et de l'immortalité de l'âme, sont contestées, et incompréhensibles à celui qui n'est pas scientifiquement préparé.

Ainsi la preuve personnelle et expérimentale, telle que chacun peut l'acquérir après quelque réflexion, est non-seulement la preuve fondamentale sur laquelle s'appuie toute démonstration spéculative, mais encore la preuve universelle, pour tous les hommes en général et pour chaque argument spéculatif en particulier.

Il en est de même des vérités de la religion naturelle ; elles se prouvent les unes les autres ; car, une fois l'Être suprême connu, on en déduit que tout ce qui n'est pas lui a été créé par lui, et que la créature intelligente et libre, n'étant pas simplement un accident éphémère, est responsable devant le Créateur, etc., etc. La foi en Dieu obtenue par cette voie n'est ni fausse ni irreligieuse, parce qu'elle ne provient pas de l'autorité et qu'elle paraît un pur produit de l'esprit humain ; car la foi née de l'autorité s'appuie précisément sur la foi antérieure en l'existence de Dieu, et celle-ci ne naît pas sans la grâce. Mais il faut bien remarquer que la révélation primordiale a précédé l'égarement de l'esprit humain se précipitant dans le panthéisme et l'athéisme ; car l'esprit humain, séparé de tout rapport avec la tradition, ne peut pas plus parvenir à la foi au Dieu vivant que l'esprit séparé de tout commerce spirituel avec les hommes ne peut arriver à un langage articulé quelconque. Si la révélation primordiale se conserve dans son intégrité, l'esprit humain peut croire sans avoir coopéré personnellement à sa foi, parce qu'il possède dans sa foi le résultat qu'il aurait obtenu par un effort personnel. Ainsi l'homme croit par suite de la Révélation et de la tradition ; mais cette foi n'est pas uniquement le résultat de la Révélation, elle est encore fondée sur l'expérience de la créature humaine recherchant, avec ou sans conscience, son Créateur. Car la ressemblance de la créature spirituelle avec Dieu est troublée, mais non effacée, par le péché originel, et l'esprit n'a de repos qu'autant qu'il vit en rapport religieux avec Dieu.

La conscience de ce rapport divin et de l'existence de la religion dans le genre humain est le troisième degré par lequel l'homme s'approprie personnellement la religion. C'est pourquoi la tradition pure de la révélation primitive, telle qu'elle existe en fait dans le peuple de Dieu, est nécessaire pour tout le genre humain, tout comme l'assimilation subjective, sous l'influence de la tradition, est inévitable pour chacun. Si les peuples païens s'élevaient de la contemplation de la nature créée au Créateur et parvenaient ainsi à la pure doctrine conservée dans le judaïsme, le judaïsme, à son tour, avait la mission de s'appuyer sur la tradition, de descendre vers la nature créée, de prouver qu'elle dépend de Dieu, et, confondant dans une vue harmonique la tradition et le livre de la nature, de retourner vers Dieu. Dans ce procédé de connaissance l'élément divin est l'élément supérieur et primordial, mais ce n'est pas l'élément unique, et ainsi nous revenons encore au suprarationalisme, en prenant en considération le genre humain tout entier. L'école représente ce rapport d'une manière plus abstraite ; elle distingue la raison, *ratio*, et la Révélation, qu'elle nomme la foi, et elle demande si la raison seule suffit pour produire une connaissance parfaite de Dieu, ou si elle la doit à la Révélation, c'est-à-dire à la foi. La connaissance née de la Révélation ou de la foi est pour elle suprarationnelle ; celle qui résulte de la raison est rationnelle. Elle reconnaît un rationalisme empirique chez les païens, par rapport aux motifs de la foi, et un suprarationalisme par rapport à la Révélation. Mais comme ni la raison ni la foi n'existent exclusivement l'une sans l'autre,

il est inexact de parler d'une foi de raison et d'une foi révélée; car la foi révélée s'appuie sur la raison, et sans les motifs de crédibilité que la raison reconnaît elle serait aveugle et absurde. L'autorité suprême elle-même, qui communique les vérités religieuses, doit être connue et reconnue d'abord par la raison, avant que celle-ci admette l'intervention de cette autorité; de même, la foi au Dieu vivant précède la foi révélée par Dieu. C'est pourquoi Perrone a tort, du moins dans l'ensemble, quand il dit (1) : *Ac rationem quidem universim sumimus pro nativa atque essentiali animi humani facultate, seu facultatum collectione, quibus ipse verum cognoscit, deque isto judicat, quatenus idem intra naturæ ambitum continetur. Dum vero fidem dicimus, significamus liberum illum assensum quem intellectus, divina gratia præventus et adjutus, præbet veritatibus supernaturaliter revelatis, ob Dei ipsius revelantis auctoritatem.* Ici la teneur de la foi est absolument identifiée avec la foi révélée et l'acte de la foi; car : 1° quand la raison s'élève de l'erreur à la vérité, elle croit encore ce qu'elle a reconnu de Dieu, et 2° c'est sur cette foi seulement que se fonde la foi révélée par l'autorité.

Il ne devrait être question ici que de la source des vérités religieuses, et l'on devrait ne demander qu'une chose : si l'homme peut y parvenir sans la Révélation ou si la Révélation est nécessaire. Nous avons répondu à cette question, quant au paganisme, en disant qu'il doit exister préalablement une tradition, quelque troublée qu'elle soit par la perversion humaine; c'est dans ce sens qu'il faut juger les paroles de S. Thomas (2) : *Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis, et per longum tempus, et cum admissione multorum errorum, homini proveniret; a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est.*

Les vérités fondamentales de la religion doivent pouvoir être trouvées par tous ceux qui ne les possèdent pas; mais la Révélation est absolument nécessaire au genre humain, et cela non-seulement au commencement, mais durant tout le développement de son histoire, non-seulement parce qu'elle lui transmet des vérités nouvelles et plus hautes, mais encore parce qu'elle le dirige dans la recherche et l'application pieuse des vérités de la foi. On demande si le païen avant Jésus-Christ pouvait reconnaître les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Cette question se résout facilement quand on considère que la foi au Dieu vivant renferme déjà le dogme de la Trinité, tout comme et le judaïsme et le paganisme renfermaient l'attente d'un Sauveur. Mais, comme l'histoire pose à chaque individu certaines limites qu'il ne peut dépasser, on en resta à cette connaissance implicite et à ce vague pressentiment des vérités que la révélation divine nous a découvertes. Ainsi le païen qui est sincère dans ses investigations reconnaît bien la nécessité d'une rédemption, mais il ne peut reconnaître si elle a réellement eu lieu. C'est pourquoi le Christ envoya ses disciples annoncer l'Évangile à toutes les créatures, et c'est pourquoi, d'après l'Apôtre, la foi vient de l'ouïe, c'est-à-dire de la prédication de l'Évangile. C'est une fausse démonstration de la nécessité du Christianisme que de dire : la raison ne pouvant parvenir à la connaissance du vrai Dieu, une nouvelle révélation était néces-

(1) *De Locis theologicis*, p. III, 5, 1, c. 1.
(2) *Summa theol.*, I, quæst. 1, art. 1.

saire; car le monde païen pouvait parvenir à la véritable connaissance de Dieu sans une révélation nouvelle et particulière. Le peuple de Dieu avait précisément la mission de conserver la vraie foi en Dieu et d'être pour tous les peuples un flambeau, et c'est pourquoi il avait été disséminé sur toute la terre. La révélation nouvelle apportée par le Christ avait pour but d'achever ce qui était commencé; car, de même que la Rédemption, inaugurée dans le paradis terrestre, s'accomplit par l'Incarnation, de même ce qui était connu de Dieu, de la création du monde, etc., fut complété par le Christ, et dévoilé autant que cela était nécessaire pour que chacun pût personnellement le reconnaître. Celui qui veut arriver au Christ, qu'il soit Juif ou païen, doit reconnaître les vérités fondamentales de la religion; car le Christ dit aux Juifs: « Si vous croyiez en Moïse vous croiriez en moi. » Que le Christ est le rédempteur attendu par les païens et les Juifs, c'est ce que démontrent sa doctrine, ses miracles, sa vie, et chacun est en état de distinguer par là le véritable Sauveur du monde de tout faux prophète, de Mahomet ou de tout autre. L'expérience personnelle étant prédominante dans la religion, il suffit de voir que, quand on croit en Dieu et en l'autorité fondée par lui, la foi qu'on a est raisonnable, et c'est ainsi que l'autorité par laquelle la vérité religieuse se fait connaître devient le principe suprême du procédé religieux. Le suprarationalisme n'abolit pas la raison humaine, il est intimement uni au subrationalisme.

L'homme possède la vérité religieuse quand il s'est mis en communication directe et personnelle avec elle, et, comme les motifs de cette admission se rattachent immédiatement à la personne, il en résulte une connaissance primitive et empirique des vérités religieuses, qui a pour conséquence l'intelligence scientifique ou spéculative qui pénètre plus au fond même de la religion. Les deux voies étant bien distinctes, l'on se demande si les vérités religieuses sont au-dessus de la raison humaine de manière à ne pouvoir être reconnues et conçues par elle et à rester des mystères insolubles pour elle. C'est ainsi que parle Leibnitz dans sa *Théodicée* (1) : « J'ai déjà dit que les théologiens distinguent ordinairement entre ce qui est *au-dessus* de la raison et ce qui est *contre* la raison. Ils mettent au-dessus de la raison ce qu'on ne saurait comprendre et dont on ne saurait rendre raison. Mais contre la raison sera tout sentiment qui est combattu par des raisons invincibles, ou bien dont le contradictoire peut être prouvé d'une manière exacte et solide. Ils avouent donc que les mystères sont au-dessus de la raison, mais ils n'accordent point qu'ils lui soient contraires. » La solution de cette question devenue vulgaire dépend de la nature du mystère et de l'intelligence qu'en peut acquérir la raison humaine. Par rapport au mystère les théologiens distinguent entre les vérités de la religion naturelle et celles de la religion chrétienne, et ils admettent une connaissance qui pénètre les premières et non les secondes; mais cela est inexact d'après ce que nous avons vu; car, si personne n'a pu donner jusqu'à présent une preuve incontestable de l'existence de Dieu, etc., etc., Dieu ne peut être conçu. On ne distingue pas entre la preuve empirique et personnelle et la preuve spéculative. Mais comment peut-on se vanter d'avoir conçu Dieu sans l'avoir compris dans sa Trinité? Il en est de même de la création du

(1) *Discours de la Conformité*, n. 60.

monde et des autres vérités religieuses; mais les vérités chrétiennes peuvent se démontrer autant que les vérités fondamentales de la religion, de telle sorte que sous ce rapport elles n'en diffèrent pas essentiellement. Si nous demandons à l'Écriture sainte ce qu'est un mystère, elle nous dit que c'est un objet soustrait à notre vue, qui peut être connu de toute manière, sauf par la vision.

Dans la sphère inférieure que nous habitons il y a une foule de choses que nous pouvons connaître sans les connaître à fond. « Nous marchons dans la foi, dit l'Apôtre (1), et non dans l'évidence. » Ce que nous admettons sans le voir est caché pour nous, est un mystère, quelque science que nous en ayons d'ailleurs. Une image peut nous donner une notion exacte d'un modèle, sans que cette notion soit jamais égale à l'évidence. Il en est de même des mystères religieux; on peut en avoir la science sans en avoir l'évidence. Tous les hommes ne parviennent pas nécessairement à cette science, il n'est pas nécessaire qu'ils y parviennent; car il suffit que l'homme s'élève par lui-même à la connaissance de la vérité divine pour que sa foi soit raisonnable. Ce principe, que la connaissance spéculative des vérités religieuses est possible dans le sens indiqué, est démontré par les efforts qu'ont faits les Pères de l'Église et les docteurs pour arriver à la connaissance spéculative des dogmes, sans quoi il faudrait dire qu'ils ont cherché une chose impossible. Ce principe est indépendant du résultat des recherches spéculatives. Les déclamations contre la connaissance spéculative et la recherche des vérités religieuses, sous prétexte qu'elles diminuent le mérite de la foi, ne sont ni chrétiennes ni ecclésiastiques, et ne servent qu'à favoriser la paresse de l'esprit. On aime mieux se croiser les bras que de lutter contre la fausse science.

(1) II *Cor.*, 5, 7.

On a été de tout temps convaincu qu'on peut résoudre toutes les objections contre les vérités religieuses tout en proclamant comme règle suprême les preuves fondées sur l'expérience personnelle et sur l'autorité. Quand la vérité suprême et infaillible a parlé il ne peut y avoir d'erreur, et l'esprit fini doit se soumettre. En tant donc que l'autorité divine est l'autorité suprême, que l'esprit humain lui est subordonné dans la connaissance religieuse, il est encore une fois constaté, quant à la connaissance spéculative, que le supranaturalisme est de rigueur.

Cf. RAISON (*foi de*), RATIONALISME.

DISCHINGER.

SURA. *Voyez* CORAN.

SURIUS (LAURENT), savant et pieux Chartreux, naquit en 1522, à Lubeck, de parents catholiques, et fit ses études à Francfort-sur-l'Oder et à Cologne. Dans cette dernière ville il eut pour condisciple Pierre Canisius, qui le mit en garde contre le dangereux commerce des novateurs et le décida à entrer chez les Chartreux de Cologne, en 1540. Il devint une des lumières de cet ordre (1). Le Pape Pie V le prit en grande estime, et écrivit à son prieur, à Cologne, de lui accorder tous les adoucissements à la règle qu'exigeraient le soin de sa santé et ses travaux, si utiles à l'Église. Surius mourut le 23 mai 1578, après avoir édifié ses frères pendant de longues années par ses vertus.

Il laissa un grand nombre d'ouvrages utiles, en latin, d'un style facile et coulant.

1° *Vitæ Sanctorum*, dont six vol. in-fol. parurent de 1570 à 1575. Quelque précieux que soit cet ouvrage, le

(1) *Voy* LANDSPERGER, LUDOLPHE.

P. Schütz, Jésuite, dit, avec raison, dans son commentaire critique, *de Scriptis et Scriptoribus*, etc., Ingolst., 1761, art. *Surius : Optandum vero fuerat, ut hasce vitas, quales apud* PRIMÆVOS *scriptores repererat, tales etiam Surius non immutatas relinqueret, neque ornatiorem recentioremque calamum suum in iis non raro substitueret*, etc.

2° *Commentarius brevis rerum in orbe gestarum, ab a.* 1560-1564, écrit opposé à l'histoire de Sleidan (1), et par là même fort déprécié par les protestants.

3° Version latine de divers auteurs allemands, tels que Tauler, Ruysbrock et Suso (2), et de la dissertation de Gropper sur la vérité du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, etc.

4° Homélies des Pères de l'Église et ouvrages de polémique théologique.

5° Recueil de conciles, en 4 vol. in-fol., Cologne, 1567.

Ce furent surtout Jean *Molanus*, Jacques *Pamelius* et Melchior *Hittorbius* qui aidèrent Surius dans le recueil et la publication de la Vie des Saints. Le Chartreux de Cologne Jacques *Mosander* publia, après la mort de Surius, un septième volume de Légendes.

Cf. Aub. Mir., *de Script. sæc. XVI;* Feller, *Dictionnaire*, etc.

SCHRÖDL.

SURSUM CORDA. *Voyez* MESSE.

SURVIVANCE. *Voyez* EXPECTATIVE.

SUSANNE. Le chapitre 13 du livre de Daniel renferme, d'après les Septante et la Vulgate, le récit d'un des premiers actes publics du prophète Daniel. Il raconte que les captifs de Babylone avaient l'habitude de se réunir dans la maison d'un homme riche et considéré, nommé Joachim, pour faire décider par les anciens leurs affaires litigieuses. Deux de ces anciens qui avaient souvent l'occasion de voir Susanne, femme de Joachim, s'éprirent de sa beauté, et, un jour qu'ils pensaient la trouver seule dans son jardin, ils y allèrent tous deux, à l'insu l'un de l'autre, dans l'espoir de la séduire. Ils arrivèrent par hasard en même temps dans le jardin et se découvrirent leurs projets. Susanne ayant paru avec sa servante, les deux vieillards se cachèrent jusqu'au moment où la jeune femme demeura seule; alors ils s'approchèrent d'elle et exigèrent ses faveurs, en la menaçant, en cas de refus, de l'accuser d'avoir été surprise en adultère avec un jeune homme. Susanne rejeta leur infâme proposition. Les deux vieillards réalisèrent leur menace, et Susanne fut condamnée à mort.

Au moment où elle était menée au lieu de l'exécution, Daniel, qui était encore tout jeune, éleva la voix contre ce jugement inique et réclama une nouvelle enquête. Le peuple, ému de la voix prophétique de l'enfant, lui obéit, et les habiles questions de Daniel forcèrent les deux anciens à démontrer, par leurs propres contradictions, la fausseté de leur témoignage. Ils furent exécutés à la place de Susanne, dont l'innocence fut reconnue et proclamée.

Comme il s'agit ici d'un événement de la jeunesse de Daniel, le chapitre qui le raconte se trouve, dans un certain nombre de manuscrits de la version Alexandrine, notamment dans le *Cod. Vatic.*, en tête du livre de Daniel, où en effet il est mieux à sa place qu'à la fin du livre. Parfois il a un titre particulier, comme Δανιήλ, ou Σουσάννα, ou διάκρισις Δανιήλ (1).

(1) *Voy.* SLEIDAN.
(2) *Voy.* ces mots.

(1) Cf. Herbst, *Introd. à l'Anc. Test.*, t. II, 3, p. 246.

Par rapport au *texte original*, les anciens savants sont assez d'accord, et ils considèrent en général le texte grec comme la version d'un original hébreu ou chaldaïque. Ce n'est que dans les temps modernes que l'on a considéré le texte grec comme l'original, en s'appuyant pour cela surtout sur les jeux de mots que forment les expressions σχίσαι, rapproché de l'arbre σχῖνος (1), et πρίσαι, rapproché de πρῖνος (2). Ces jeux de mots ont déjà été considérés par Jules Africanus, dans une lettre à Origène, comme une preuve du texte original grec et de la non-authenticité de ce chapitre ; mais Origène démontre, dans sa réponse à Africanus, qu'il a tort (3). En effet ces jeux de mots ne prouvent pas que le texte ait été grec, car ils peuvent s'être rencontrés facilement dans la version et dans l'original. Il y a dans la langue sémitique plusieurs noms d'arbres qui expriment le sens de fendre, de diviser, et peuvent servir à ce jeu de mot (4). S'il se trouvait dans l'original hébreu ou chaldéen, on comprend que le traducteur ait cherché à imiter le texte, qu'il ait fait surtout attention aux verbes, et choisi pour les deux essences d'arbres de l'original celles qui pouvaient s'accommoder avec ces verbes.

Si d'une part ces jeux de mots ne prouvent rien contre un original hébreu ou chaldaïque, il y a diverses choses dans ce chapitre qui parlent en faveur d'un texte chaldéen ou hébreu. C'est le cas tout d'abord pour le premier mot, si καὶ ἦν est la traduction de וַיְהִי. Puis, dans le verset 15 : καθὼς χθὲς καὶ τρίτης ἡμέρας, dans le sens de « comme jusqu'à présent, comme habituellement, » est évidemment la traduction de l'hébreu

(1) Vers. 54.
(2) Vers. 58.
(3) Cf. Origène, *Opp.*, ed. Delarue, t. I, p. 11, 13 sq.
(4) Cf. Herbst, l. c., p. 248

כִּתְמוֹל שִׁלְשׁוֹם. Les mots du verset 60. Καὶ ἀνεβόησε πᾶσα ἡ συναγωγῇ φωνῇ μεγάλῃ καὶ εὐλόγησαν, ne s'expliquent certainement que par un original hébreu ou chaldéen, où l'assemblée populaire est une fois représentée comme une totalité et une fois comme une majorité. Enfin il y a dans le verset 63 ἤνεσαν περὶ, dans le sens de « se vanter, » et il ne peut être, dans cette acception, que la traduction de הִלֵּל avec עַל־, comme au Ps. 10, 3, ou avec בְּ, comme aux Ps. 44, 9 ; 56, 5, 11.

Puis, comme motif extrinsèque, il se trouve que le chapitre n'est pas seulement dans la version de Théodotion, qui se rattache aux Septante, mais dans celle d'Aquila, qui, précisément par opposition aux Septante, suit le plus exactement possible le texte hébreu.

Les savants modernes donnent la plupart une date relativement récente à ce chapitre ; par exemple Berthold le place au second ou tout au plus au premier siècle de l'ère chrétienne (1), et ils l'attribuent au cycle postérieur des légendes ou des *hagada* juifs. Mais il n'y a rien dans toute la teneur de ce chapitre qui puisse être positivement attribué à un temps postérieur à la captivité, à plus forte raison à une époque de l'ère chrétienne. Ce qui prouve un âge relativement ancien, c'est que le chapitre a été écrit originairement en hébreu ou en chaldéen, et qu'il a été joint dans cette langue, durant la première moitié du second siècle, au moins de temps à autre, au texte hébreu de Daniel, comme lui appartenant, ainsi que le prouve la traduction d'Aquila. Quand donc l'opinion de l'antiquité, qui attribuait ce chapitre à Daniel lui-même, serait inexacte, il peut très-facilement provenir du temps de Daniel ; du moins on n'a aucune raison de le dater d'un temps postérieur.

(1) *Introd.*, IV, 1580.

L'original étant perdu, et les versions présentant des différences assez notables, la version grecque des Septante s'écartant déjà notablement de celle de Théodotion, comme les deux versions syriaques s'éloignent passablement de ces deux premières, on a voulu, dans la Polyglotte de Londres, expliquer ces variantes en les attribuant à une refonte postérieure du texte.

Mais, quant aux versions syriaques, ce ne sont que des reproductions inexactes du texte de Théodotion, et non un remaniement de ce texte, et il ne peut pas en être question davantage sous ce rapport. Le texte de Théodotion lui-même n'aurait pas dû, quant à ce chapitre, être considéré comme un remaniement du texte alexandrin, puisque Théodotion s'écarte du texte des Septante pour tout le livre de Daniel à peu près comme pour le chapitre de Susanne. Théodotion n'a par conséquent fait que traduire autrement que les Septante, mais il n'a pas remanié ces derniers. D'ailleurs on n'admet cette opinion d'un remaniement que parce qu'on suppose faussement que le texte alexandrin est le texte original du chapitre 13.

Les savants modernes ne veulent pas reconnaître de valeur historique à ce récit et n'y voient qu'une fiction. Ils donnent pour motifs principaux :

1° Le tumulte qui a lieu lors du jugement de Susanne et des deux anciens ;

2° Cette circonstance que les captifs de Babylone auraient eu, dès les premières années de l'exil, un sanhédrin, et le droit de vie et de mort sur les leurs.

Or, quant au second point, le nom de sanhédrin, dans le sens ordinaire, ne peut en aucune façon s'appliquer aux juges dont parle le récit de Susanne. Il s'agit d'un tribunal qui n'a d'autre autorité que celle qu'on lui reconnaît dans le moment, et auquel les exilés se soumettaient pour ne pas faire juger leurs procès par leurs ennemis ; mais il n'y a pas la moindre trace d'un tribunal formellement organisé et muni d'une autorité et d'une puissance judiciaires. Qui donc voudrait soutenir que les Juifs captifs à Babylone ne pouvaient pas décider entre eux leurs litiges de la façon dont le raconte le récit de Daniel ?

On ne peut pas admettre non plus qu'il leur fût défendu de punir réellement entre eux, de la peine de mort, des crimes qui, d'après leur loi, méritaient ce châtiment. Il n'est pas pour cela question du droit de vie et de mort qu'ils auraient eu en général.

Cela dit, le premier point s'explique de lui-même. On ne peut guère s'attendre à ce que les choses se passent autrement qu'elles ne sont racontées quand il s'agit d'un tribunal improvisé, sans forme, comme celui dont il est question. Du reste, le point sur lequel on s'appuie pour faire la principale objection contre le récit, et qui, dit-on, le rend tout à fait choquant et inexplicable, savoir que Daniel arrête l'exécution du jugement rendu et fait revenir même sur la sentence, ce point appartint précisément à la procédure du sanhédrin, lorsqu'il fut régulièrement organisé plus tard.

En effet, quand un accusé, condamné par le sanhédrin, était conduit au lieu de l'exécution, et qu'il se présentait quelqu'un qui affirmait avoir à rendre un témoignage favorable au condamné, on retournait au tribunal, on examinait le nouveau témoignage, et cet examen pouvait facilement amener une modification ou une complète annulation du jugement antérieurement rendu (1).

(1) Cf. *Mischna, Sanhédr.*, VI, 1.

Les autres objections faites à la valeur historique du récit sont trop insignifiantes pour être réfutées en détail. Origène l'a déjà fait en partie; il a notamment répondu d'avance à l'objection de Berthold, qui s'étonne que, durant la jeunesse de Daniel, les Juifs eussent déjà à Babylone une organisation si complète, qu'ils eussent des maisons avec des jardins, des salles de bains et d'autres commodités (1). Origène a parfaitement répondu à cette objection, en réfutant Africanus : Ἰστέον ὅτι καὶ ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ τινὲς τῶν αἰχμαλώτων ἐπλούτουν καὶ εὖ ἔπραττον. — Τί οὖν θαμαστὸν τὸ παράδεισον, καὶ οἰκίαν, καὶ κτῆμα γεγονέναι τινὸς Ἰωακεὶμ, εἴτε πολυτελὴς εἴτε καὶ μετρία ἦν; οὐ γὰρ σαφῶς δηλοῦται ἀπὸ τῆς γραφῆς τὸ τοιοῦτον (2).

WELTE.

SUSE, שׁוּשָׁן (3), τὰ Σοῦσα, dans les auteurs grecs (שושן signifie, en Perse, lis; on donna ce nom à cette ville à cause du grand nombre de fleurs de ce genre qui croissaient dans ses environs) (4). Capitale de la Susiane, Suse était située entre le Choaspes et l'Eulée (אוּלַי) (5), et avait un château très-fortifié (בִּירָה) (6), qui, au printemps, était la résidence habituelle des rois de Perse, en même temps qu'ils y déposaient leurs principaux trésors. On voit les ruines de Suse dans le Sus ou Schus moderne, près du Kérah (7) (l'ancien Choaspes).

SUSO (HENRI), un des principaux mystiques du quatorzième siècle, naquit en 1280 suivant les uns, en 1295 suivant les autres, en 1300 d'après Échard (1), de deux anciennes familles considérées alors à Constance et à Ueberlingen : du côté paternel, des Berg; du côté maternel, des Säussen. Il fut parfaitement élevé à Constance et entra à l'âge de treize ans dans l'ordre des Dominicains. Il prit le nom de Säuss, Seuss, d'où l'on forma Suso, de sa mère, qui était une femme pieuse et craignant Dieu. Après avoir achevé ses études à l'université de Cologne il allait être promu au doctorat lorsqu'il se sentit retenu par l'esprit intérieur, qui d'un autre côté l'attirait à la vie contemplative et au ministère des âmes. Il devint bientôt un prédicateur célèbre, ardent et austère.

Naturellement doué du don de la parole, il se fortifiait chaque jour dans l'art de toucher, de persuader et de convertir les âmes, par un commerce intime avec la sagesse divine et par une vie de sacrifice et d'abnégation. Un cœur d'une bonté inépuisable le faisait compâtir à toutes les douleurs, lui inspirait de sages conseils pour tous ceux qui le consultaient, en faisait le père des pauvres, le zélateur des âmes, le refuge des pécheurs, le confident de tous les amis de Dieu; le rendait indulgent envers ses ennemis, doux et miséricordieux envers les moindres créatures vivant à la surface de la terre. De dix-huit à quarante ans il mena une vie à la fois pleine de chastes délices, de rudes croix intérieures, de constantes et douloureuses mortifications, de graves et difficiles épreuves. Une femme de mauvaise vie l'accusa d'être le père de son enfant; un de ses confrères, à moitié fou, l'accusa d'avoir empoisonné un puits et le mit en danger de mort; sa propre sœur, après avoir été religieuse, se livra au désordre et abandonna son couvent; les mauvaises langues lui attribuèrent tous les crimes

(1) *Introd.*, IV, 1573.
(2) L. c.
(3) *Dan.*, 8, 2. *Néh.*, 1, 1. *Esth.*, 1, 2, 5.
(4) Cf. Bæhr, *ad Ctes.*, p. 124.
(5) Cf. *Dan.*, 8, 2, 16.
(6) *Dan.*, 8, 2.
(7) Cf. Ritter, *Géogr.*, II, p. 91.

(1) *Script. ord. Præd.*

imaginables, et il ne manquait pas de gens qui voyaient toutes les hérésies possibles dans ses livres.

Cependant, soutenu par la grâce, il devenait par ces souffrances de jour en jour plus pur et plus fort; il apprit à s'oublier lui-même et à s'abandonner à la volonté divine; la paix et la joie en toutes choses furent le fruit de ces saintes épreuves et de ces humbles sacrifices.

Henri Murer et Échard placent la mort de Suso au 25 janvier 1365, à Ulm, où il fut inhumé dans le cloître des Dominicains. En creusant des fondements en 1613 on retrouva le corps de Suso entier et intact, reposant dans son costume religieux et répandant autour de lui un agréable parfum. Le bourgmestre fit sceller le tombeau afin d'empêcher toute profanation.

Au jugement de Görres, les ouvrages de Suso sont ce que la mystique a produit de plus aimable et de plus fleuri. Ce sont les épanchements d'un cœur ardent, qui exhale sa vie dans un hymne d'amour. Ils forment l'épopée de l'amour divin. La langue en est belle, sonore et pure. On y sent battre le cœur de la vieille et pure poésie allemande des Minnesinger. Le cardinal Diepenbrock, prince-évêque de Breslau, mort en 1852, publia une nouvelle édition des écrits de Suso, qui parut à Ratisbonne, en 1829 et en 1837, sous ce titre : *Vie et écrits de Henri Suso, publiés en style moderne, d'après le texte original des plus anciens manuscrits et des plus vieilles éditions, par Mgr Diepenbrock, avec une introduction de J. Görres.* Il y a en tête une autobiographie de Suso; puis viennent les livres *de l'Éternelle Sagesse,* le livre *de la Vérité,* l'*Épistolaire,* la *Confrérie de l'éternelle Sagesse,* le livre *des Neuf Rochers,* les *Sermons.* Il n'est pas certain que le livre des neuf Rochers, qui parut anonyme, soit de Suso. L'édition de Diepenbrock est calquée sur deux anciennes éditions d'Augsbourg, dont l'une fut imprimée, en 1482, par Antoine Sorgen, l'autre, en 1512, par Jean Othmar. Dans le prologue de cette dernière édition il est dit que le vénérable maître Félix Faber (1) d'Ulm eut soin de collectionner et de mettre en ordre les écrits de Suso. Parmi les nombreuses traductions qui ont paru de ces ouvrages, nous ne citerons que la version latine de Surius, qui est d'une fidélité merveilleuse (2).

Cf. la préface et l'introduction de l'édition de Diepenbrock; Échard et Quétif, *Script. ord. Præd.*, t. I; Bolland. ad 25 jan.

SCHRÖDL.

SUSPENSION. Le droit canon entend par là la défense temporaire ou perpétuelle imposée à un prêtre d'exercer ses droits ecclésiastiques : *Suspensio est censura ecclesiastica qua prohibetur minister Ecclesiæ ab aliquo actu ecclesiastico alias sibi competente.*

Si la prohibition se rapporte aux fonctions de l'Ordre on la nomme *suspensio ab Ordine;* si c'est aux fonctions de la charge, de l'office, et à la juridiction qui en dépend, on l'appelle *suspensio ab officio*, et, si la prohibition comprend la perception des revenus attachés à la charge, elle est dite *suspensio a beneficio.*

La peine de la suspension n'est donc pas le retrait absolu des droits appartenant à un ecclésiastique; elle en empêche seulement l'exercice pour un temps plus ou moins long. Ainsi, par exemple, celui qui est suspendu *ab Ordine* demeure en la complète possession du pouvoir qu'il a reçu par et dans

(1) *Voy.* FABER (FÉLIX).
(2) *Voy.* SURIUS.

l'Ordre ; seulement, tant que dure la suspension, il ne peut faire usage de son pouvoir. Dès que la peine est levée il rentre immédiatement dans l'exercice de ses fonctions. Celui qui est suspendu *a beneficio* ne perd pas son bénéfice ; la suspension du titulaire d'un bénéfice ne rend pas ce bénéfice vacant ; le titulaire suspendu est simplement exclu de la perception de ses revenus ; dès que la peine est levée le bénéficier rentre dans ses anciens droits et perçoit ses revenus.

La suspension ne peut être prononcée que contre des ecclésiastiques, et ne touche que les droits qui sont exclusivement attribués à des ecclésiastiques, tandis que les droits qui leur sont communs avec les laïques demeurent intacts. Ainsi celui qui est suspendu ne cesse pas d'être membre de l'Église, de participer à ses prières, à ses sacrements ; il a le droit d'être inhumé par l'Église, en un mot de recevoir toutes les grâces dont sont capables les fidèles comme membres de l'Église.

I. L'ancienne Église connaissait deux espèces de suspension, celle des revenus de la charge, dont il est déjà question au temps de S. Cyprien, et celle des fonctions à laquelle était liée la suspension de l'Ordre, à une époque où tout ecclésiastique était ordonné pour une fonction déterminée (1). Mais, depuis que les ordinations absolues sont en usage, c'est-à-dire depuis que l'ordination est conférée sans qu'une fonction spéciale y soit nécessairement attachée, on considère l'Ordre comme existant pour lui-même, et on punit parfois les ecclésiastiques qui n'ont pas de charge encore en leur retirant l'exercice des pouvoirs dépendant de l'Ordre.

D'après cela le droit nouveau distingue, comme nous l'avons dit plus haut, une triple suspension, *ab Ordine, ab officio, a beneficio*. Si la suspension s'étend dans ces trois sens elle est générale, *suspensio generalis*, sinon elle est spéciale, *suspensio specialis*. Celle-ci est à son tour totale ou partielle, *suspensio totalis et partialis :* totale quand toutes les fonctions se rattachant à l'Ordre, ou toute juridiction donnée par la fonction, ou tous les revenus provenant du bénéfice sont interdits ; partielle quand la peine ne se rapporte qu'à certains actes de l'Ordre, à quelques droits de la juridiction, à une partie des revenus.

D'après ce principe de droit : *Odia restringi et favores convenit ampliari* (1), la suspension ne va pas au delà des termes dans lesquels elle est formulée ; ainsi la simple suspension *ab officio* n'exclut pas *ipso facto* de la perception des revenus du bénéfice (2), mais bien de l'exercice de l'Ordre (3), et, dans le cas où la suspension *ab officio* est prononcée pour toujours, elle atteint aussi le benéfice, parce que la suspension perpétuelle vaut légalement la déposition formelle. De même celui qui, sans avoir de bénéfice, est suspendu *ab officio*, ne peut acquérir de bénéfice tant que dure la suspension : *Cum beneficium detur propter officium, non recte confertur ei qui officium præstare non potest.*

Par suite du même principe : *Odia restringi*, etc., qui veut que les sentences pénales soient toujours interprétées strictement, les canonistes sont unanimement d'avis que la simple suspension *a beneficio* n'entraîne pas en même temps la suspension *ab officio* (4). On nomme un administrateur du béné-

(1) C. 32, 51, dist. 50, c. 1, X, *de Cler. venat.*, 5, 24.

(1) C. 15, *de Regul. jur.*, VI, 5, 12. Cf. c. 49, *eod.*

(2) C. 10, X, *de Purgat. canon.*, 5, 34.

(3) C. 1, *de Sentent. et re jud.*, VI, 2, 14.

(4) *Glossa* in c. 25, X, *de Elect.*, 1, 6.

fice à celui qui est suspendu *a beneficio*; ce qui n'empêche pas celui-ci d'exercer les fonctions de son office et sa juridiction, dans toute son étendue, et même quelques graves canonistes lui reconnaissent, dans ce cas, le droit de retirer, des fruits de son bénéfice, ce qui est indispensable à son entretien et à celui des siens.

Celui qui est suspendu *ab Ordine* peut exercer tous les actes de juridiction qui ne sont pas en rapport avec l'Ordre; ainsi, par exemple, l'évêque suspendu *ab Ordine* ne peut pas entendre à confesse, mais il peut donner à un autre le pouvoir d'absoudre, car c'est là uniquement un acte de juridiction épiscopale. Au contraire, celui qui est suspendu *a juridictione* peut exercer tous les actes de l'Ordre qui ne supposent pas la juridiction; il peut baptiser, dire la messe, etc., mais non entendre à confesse, absoudre, parce que ces saintes fonctions ne découlent pas uniquement de l'Ordre et qu'elles sont des actes de juridiction. Enfin la suspension *partialis* ne retire que l'exercice des pouvoirs qui sont spécialement désignés; l'évêque suspendu du droit d'ordonner peut exercer toutes les autres fonctions épiscopales; s'il est suspendu *ab ordine episcopali*, il lui est interdit d'exercer aucun acte de l'Ordre réservé à l'évêque comme tel, mais il peut accomplir ceux qui appartiennent comme droits communs à l'épiscopat et au presbytérat. De même un prêtre qui est suspendu du droit de prêcher, d'entendre à confesse, etc., peut exercer tous les autres pouvoirs de l'Ordre et de la juridiction.

II. La suspension est prononcée par un juge, pour un cas déterminé, *suspensio ab homine, sive ferendæ sententiæ*, ou elle est attachée par la loi à certains délits et est entraînée *ipso facto* par le délit même, *suspensio a jure, sive latæ sententiæ*.

Ni l'une ni l'autre ne peut être prononcée arbitrairement par le supérieur ecclésiastique; la procédure qui doit précéder et suivre la sentence est exactement prescrite.

Quant à la suspension *ferendæ sententiæ*, le coupable doit, avant qu'elle soit prononcée, être rendu attentif à sa faute par un avertissement, une monition canonique. Cette monition, *monitio canonica*, qui se fonde sur la parole du Sauveur (1), constituait déjà, dans les temps les plus anciens, un des principaux moments de la procédure ecclésiastique. C'est ainsi que le concile d'Éphèse, dans le compte rendu qu'il adresse à l'empereur de la destitution de Nestorius, dit que, l'accusé ne s'étant pas rendu à la double citation qui lui avait été adressée, le concile lui avait une troisième fois envoyé un évêque pour l'engager à comparaître, parce que les canons prescrivent une triple monition, mais que rien n'avait pu vaincre son opiniâtreté. Dioscure fut appelé trois fois, et cela parce que les saints canons l'exigent, au concile de Chalcédoine avant d'être jugé. Cette pratique de la monition catholique fut toujours observée dans l'Église. Le concile de Rouen (1189) prescrit : *Decimas solvere nolentes, secundum Domini nostri præceptum*, ADMONEANTUR SEMEL, ET SECUNDO, ET TERTIO; *qui si non emendaverint, anathematis in seculo feriantur* (2). Les Papes recommandèrent à maintes reprises la monition canonique (3). Dans la règle, les trois monitions doivent se succéder (4) à certains intervalles, afin que celui qui est averti ait le temps de revenir à l'obéissance; cependant, si les circons-

(1) *Matth.*, 18, 15 sq.
(2) C. 5, c. XVI, quæst. 7.
(3) C. 26, 61, X, *de Appell.*, 2, 28. C. 48, X, *de Sentent. excomm.*, 5, 39. C. 9, h. t., in VI, 5, 11.
(4) C. 6, X, *de Cohab. cleric.*, 3, 2.

tances l'exigent, une seule monition suffit (1); mais il faut qu'elle soit conçue dans des termes tels que l'on puisse comprendre que c'est la première et la dernière monition. La monition canonique doit toujours provenir de l'autorité ecclésiastique *compétente*; le *nom* de celui à qui elle est adressée doit être formellement énoncé, et la *signification* faite en présence de témoins dignes de foi, afin qu'en cas de besoin le fait de la monition signifiée puisse être prouvé (2).

Si la monition demeure sans effet, si l'ecclésiastique averti résiste opiniâtrément, il faut procéder à une *enquête judiciaire,* dans les formes de procédure qui sont observées pour toute autre enquête légale (3). Il faut notamment que l'inculpé soit cité et qu'on lui donne le moyen *de se défendre* (4). S'il ne parvient pas à se disculper, si la *preuve de sa faute est complétement établie*, alors seulement la suspension peut être prononcée (5). La sentence doit lui être signifiée *par écrit*, et il faut que, dans l'acte de signification, les considérants du jugement qui motivent la suspension soient clairement exposés (6). Ordinairement on y indique aussi l'espèce de suspension, si c'est *a beneficio* ou *ab officio*, ou l'une et l'autre, si la suspension est partielle ou totale. S'il n'est rien dit de spécial, et que la suspension soit indiquée d'une manière générale, il faut entendre par là la suspension totale *ab officio* et *a beneficio*, *quum propositio indefinita æquivalet universali* (7).

Si la suspension a été prononcée sans que les formalités énoncées jusqu'ici aient été observées, elle est nulle et non avenue. Dans le cas où les formes judiciaires ont été observées, le condamné, s'il croit subir une injustice, est toujours libre d'en *appeler* à un juge supérieur (1). Cet appel n'est pas *suspensif*, il n'est que *dévolutif*, c'est-à-dire que la suspension prononcée par le *judex a quo* demeure malgré l'appel, et le condamné est considéré comme suspendu jusqu'à ce que le *judex ad quem* ait de nouveau examiné l'affaire et annulé la sentence, au cas où il la trouve injuste (2). Si l'appel a été interjeté avant le prononcé du jugement, il est *suspensif,* c'est-à-dire que la suspension édictée par le *judex a quo* après l'appel formé est invalide (3).

Si l'Église a prescrit toutes les formalités qu'il faut observer en prononçant une suspension, dans la sage intention d'empêcher autant que possible l'abus du pouvoir ecclésiastique et de garantir l'innocent contre l'injustice, sa législation connaît une espèce de suspension qui n'est pas liée à ces formalités. L'évêque peut, en cas d'un délit secret, qu'il a appris à connaître d'une manière certaine, quoique extrajudiciaire, prononcer la suspension sans enquête préalable et sans jugement formel. Cette peine, qui est connue en droit sous le nom de *Suspensio ex informata conscientia*, se fonde sur cette disposition du concile de Trente (4) : *Ei cui ascensus ad sacros ordines a suo prælato, ex quacunque causa, etiam ob occultum crimen quomodolibet, etiam extrajudicialiter, fuerit in-*

(1) C. 9, *de Sentent. excomm.*, in VI, 5, 11.
(2) C. 48, X, *de Sentent. excomm.*, 5, 39.
(3) *Voy.* PROCÉDURE.
(4) C. 10, X, *de Except.*, 2, 25.
(5) C. 13, c. II, quæst. 1; c. 3, c. XV, quæst. 7; c. 6, c. XXXIV, quæst. 3.
(6) C. 1, *de Sent. excomm.*, in VI, 5, 11.
(7) C. 8, X, *de Ætat. et qualit.*, 1, 14.

(1) *Voy.* APPEL. C. 4, c. XI, quæst. 3; c. 5, X, *de Except.*, 2, 25.
(2) C. 8, X, *de Off. jud. ordin.*, 1, 31. C. 20, *de Sentent. excomm.*, in VI, 5, 11.
(3) C. 12, X, *de Arbitriis*, 1, 43. C. 8, X, *de Relig. domib.*, 3, 36.
(4) Sess. XIV, c. 1, *de Ref.*

terdictus, aut qui a suis ordinibus, seu gradibus, vel dignitatibus ecclesiasticis, fuerit suspensus, nulla contra ipsius prælati voluntatem concessa licentia de se promoveri faciendo, aut ad priores ordines, gradus et dignitates, sive honores, restitutio suffragetur. Il est vrai que les mots : *ob occultum crimen quomodolibet, etiam extrajudicialiter*, se trouvent seulement dans la première partie de ce canon, qui traite de l'exclusion des Ordres, et ne sont pas répétés dans la seconde partie, qui parle de la suspension; mais ils se rapportent également à cette dernière partie : l'ensemble du texte le prouve; dans le cas contraire l'évêque ne recevrait pas ici de pouvoir particulier qui méritât une mention spéciale; car il a toujours le droit de prononcer la suspension à propos d'un délit public et en observant les formes de la procédure (1). Mais la congrégation du concile a levé tout doute sur le sens du canon du concile de Trente. L'évêque d'Alexia lui ayant posé cette question : *An verba illa, « ob occultum crimen quomodolibet, etiam extrajudicialiter, » expressa duntaxat in prima parte periodi, censeantur repetita in secunda parte, adeo ut inde collegi valeat prælatum nedum posse ob occultum crimen extrajudicialiter interdicere suo subdito ascensum ad ordines, sed itidem ob occultum crimen posse etiam extrajudicialiter illum suspendere ab ordinibus jam susceptis?* la congrégation répondit affirmativement (2), en ajoutant : *non esse recedendum ab antiquis declarationibus, super hoc eodem dubios pluries datis* (3). Si d'après cela le pouvoir qu'a l'évêque de prononcer la suspensio *ex informata conscientia* ne peut être révoqué en doute, le droit ajoute encore deux dispositions qui répondent parfaitement à la nature de cette peine, savoir, que l'évêque ne doit aucun compte à celui qui est suspendu des motifs de sa conduite, et que celui-ci n'a pas le droit de recourir à l'appel. S'il croit avoir été injustement frappé, il ne peut recourir qu'au Pape, qui chargera le métropolitain ou un évêque voisin d'informer la cause et de confirmer ou d'annuler, au nom du Pape, la suspension, suivant le résultat de l'enquête (1).

La procédure pour la suspension *latæ sententiæ* ne se distingue de celle dont nous avons parlé jusqu'à présent qu'en ce que le jugement n'a pas besoin d'être précédé d'une monition canonique spéciale, la loi même remplaçant ici la monition; la loi menace perpétuellement de la suspension celui qui commet le délit prévu. Du reste, toutes les formalités doivent être observées comme pour la suspension *ab homine*. L'enquête judiciaire doit avoir fourni la preuve que le délit qui a motivé la suspension existe réellement (2).

Les délits qui entraînent la suspension *ipso facto* sont, pour les ecclésiastiques, les suivants :

1. *Des délits antérieurs à la réception des Ordres*. Sont suspendus tous ceux qui se font ordonner sans avoir l'âge légal (3) ou sans avoir observé les interstices marqués entre chaque ordre (4) ; ceux qui se font ordonner par un évêque étranger sans avoir de démissoire (5), ou par leur évêque, dans un diocèse étranger, sans la permission

(1) Fagnani, *Comm.*, ad c. 5, X, *de Tempor. ordinat.*, I, 11, n. 7.
(2) 24 novembre 1657.
(3) Bened. XIV, *de Synod. diœces.*, l. XII, c. 8, n. 3.

(1) Bened. XIV, l. c., n. 4.
(2) C. 6, c. XXIV, quæst. 3.
(3) C. 14, X, *de Temporib. ordinat.*, I, 11.
(4) C. 13, X, *h. A.*, 1, 11.
(5) C. 1, 3, dist. 71. *Conc. Trid.*, sess. XXIII, c. 8, *de Ref.*

de l'évêque du lieu (1), ou par un évêque qui a résigné ses fonctions, par un évêque hérétique, schismatique, excommunié, suspendu (2) ; par un évêque titulaire sans démissoire (3) ; ceux qui sont promus *per saltum* (4), ou sur un titre d'ordination fictif (5) ; ceux qui reçoivent les Ordres étant excommuniés ou interdits (6), ou qui se font conférer les ordres majeurs sur des démissoires que leur a donnés le chapitre avant la fin de la première année depuis la vacance du siége (7) ; ceux qui sont ordonnés étant engagés dans un mariage valide, quoique non consommé (8).

2. *Délits commis dans l'exercice de l'ordre.* Sont suspendus ceux qui accomplissent les cérémonies du culte dans un lieu interdit ou en présence d'excommuniés, qui administrent les sacrements devant eux ou leur accordent la sépulture ecclésiastique (9) ; ceux qui donnent la sépulture ecclésiastique à des usuriers publics (10) ; les curés qui n'empêchent pas les mariages clandestins (11) ou qui marient des époux appartenant à une autre paroisse sans la permission du curé propre (12) ; ceux qui célèbrent la sainte messe sans y communier (13) ou qui interrompent sans motif suffisant la messe commencée (14). Enfin la suspension du bénéfice frappe *ipso facto*

(1) *Conc. Trid.*, sess. VI, c. 5, *de Ref.*
(2) C. 12, X, *de Schism.*, 5, 8.
(3) *Conc. Trid.*, sess. XIV, c. 2, *de Ref.*
(4) *Ib.*, sess. XXIII, c. 14, *de Ref.*
(5) C. 1, 2. dist. 70.
(6) C. 32, X, *de Sent. excomm.*, 5, 39.
(7) *Conc. Trid.*, sess. VII, c. 10, *de Ref.*
(8) C. unic., *de Voto. Extravag. Johann.*, XXII, 6.
(9) C. 8, *de Privileg.*, in VI, 5, 7.
(10) C. 3, X, *de Usuris*, 5, 19.
(11) C. 3, X, *de Clandest. Despons.*, 4, 3.
(12) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. *de Ref. matrim.*
(13) C. 11, dist. 2, *de Consecr.*
(14) C. 57, dist. 1, *de Consecr.*

les clercs qui, contrairement aux prescriptions de l'Église, portent des habits complétement inconvenants pour leur état (1).

3. *Délits commis dans l'exercice du droit d'élection.* Sont suspendus *ipso jure* les électeurs qui sciemment élisent un évêque indigne, ou confèrent charge d'âmes à des incapables (2), ou font une élection sous l'influence illégale du pouvoir temporel (3), ou qui ne signifient pas l'élection accomplie dans l'espace de huit jours (4), ou qui postulent un candidat qui n'a pas 27 ans (5) ; enfin ceux qui élèvent des objections devant le Saint-Siége contre une élection et ne sont pas en état de prouver leurs assertions (6), ou qui admettent et reconnaissent pour évêque ou prélat celui qui ne peut pas démontrer qu'il a cette qualité par des lettres pontificales (7).

4. *Autres délits qui entraînent la suspension ipso facto.* Sont suspendus *ipso facto* ceux qui volent les églises, les bénéfices, les établissements religieux (8) ; ceux qui chargent une église ou un bénéfice de dettes (9) ; qui confèrent ou acceptent des bénéfices dont le possesseur est absent par suite d'un voyage fait à Rome (10) ; ceux qui se rendent coupables de simonie, de quelque manière que ce soit (11).

Sont soumis à la suspension *latæ sententiæ* les juges ecclésiastiques qui rendent un jugement injuste par fa-

(1) C. 2, *de Vita et honest. cleric.*, in Clem., 31.
(2) C. 7, X, *de Elect.*, 1, 6.
(3) C. 43, X, h. t., 1, 6.
(4) C. 16, *de Elect.*, in VI, 1, 6.
(5) C. unic., *de Postul. prælat. Extravag. comm.*, 1, 2.
(6) C. 1, § 2, *de Elect.*, in VI, 1, 6.
(7) C. 1, *de Elect. Extrav. comm.*, 1, 3.
(8) *Conc. Trid.*, sess. XXII, c. 11, *de Ref.*
(9) C. 2, X, *de Solut.*, 3, 23.
(10) C. 3, *de Privileg. Extrav. comm.*, 5, 7.
(11) Const. de Pie V, *Cum primum.*

veur ou à la suite d'une corruption (1), les concubinaires notoires (2), ceux qui provoquent en duel ou acceptent un duel (3), les clercs qui s'attachent à un antipape schismatique et lui promettent par serment de vouloir persévérer dans le schisme (4), les ravisseurs et ceux qui les ont favorisés (5), enfin ceux qui font des recherches inconvenantes sur l'Immaculée Conception de la Ste Vierge (6) ou qui la combattent (7).

III. Le *droit de suspendre* appartient au Pape pour toute l'Église, à l'évêque pour tout le diocèse, à l'abbé pour les réguliers de son couvent; ce droit est une émanation du pouvoir de juridiction ecclésiastique, qui, par conséquent, ne peut être conféré aux abbesses, car leur sacre est une simple bénédiction laïque, et elles ne participent ni au droit d'ordonner, ni au droit de juridiction. La décrétale (8) dans laquelle Honorius III maintient à l'abbesse de Quedlinbourg la juridiction et la suspension prononcée par elle sur les religieuses et les clercs de l'abbaye ne peut être alléguée contre notre assertion (9).

A l'exception du Pape, tous les clercs peuvent être suspendus; mais les évêques jouissent, d'après le droit commun (1), du privilége de n'être pas compris dans une suspension générale, à moins qu'ils ne soient spécialement nommés. La plupart des canonistes revendiquent justement ce privilége pour les cardinaux; car, si la loi ne les nomme pas formellement, la constante pratique de l'Église a été de faire participer, à cause de leur éminente position, les cardinaux à tous les priviléges qui sont accordés à la dignité épiscopale.

La suspension peut être prononcée non-seulement contre des individus, mais contre des corps, par exemple un chapitre (2). Dans ce cas le corps perd l'exercice de tous les droits *qu'il* exerçait comme tel.

IV. *Des effets de la suspension.* Quiconque accomplit une fonction qui lui est interdite commet un péché grave, et celui qui exerce un acte de l'Ordre étant suspendu *ab Ordine* devient irrégulier (3). Si la suspension *ab Ordine et beneficio* est sciemment violée, notamment par la célébration du saint Sacrifice, elle entraîne la déposition perpétuelle (4). Celui qui est suspendu *a beneficio*, et touche néanmoins les revenus de son bénéfice, doit les restituer en entier, soit à son église, soit aux pauvres de sa paroisse; en outre il perd à jamais son bénéfice (5). La même peine, c'est-à-dire la déposition absolue, est prononcée par la loi contre ceux qui sont suspendus pour cause d'incontinence et qui néanmoins accomplissent les saintes fonctions de l'Ordre (6).

La suspension dans l'exercice d'un

(1) C. 1, *de Sentent. et re judic.*, in VI, 2, 14.
(2) C. 10, X, *de Cohabit. cleric. et mulier.*, 3, 2.
(3) C. 1, X, *de Cleric. pugnant. in duello*, 5, 14.
(4) C. 1, X, *de Schism.*, 5, 8.
(5) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 6, *de Ref. matr.*
(6) Const. de Pie V, *Super specula.*
(7) Const. de Grégoire XV, *Sanctissimus.* Cf. Ferraris, *Prompta Biblioth.*, s. v. *Suspensio*, art. 4. *Ib.*, art. 2, 3, pour les cas où les évêques et les chapitres sont menacés de suspension.
(8) C. 12, X, *de Major. et obed.*, 1, 33.
(9) Cf. Seitz, *Revue du Droit canon.*, I, 3, p. 81.

(1) C. 4, *de Sentent. excomm.*, in VI, 5, 11. C. 37, *de Elect.*, in VI, 1, 6.
(2) C. 40, *de Elect.*, in VI, 1, 6.
(3) C. 1, *de Sent. et re jud.*, in VI, 2, 14. C. 1, *de Sent. excomm.*, in VI, 5, 11.
(4) C. 3, 4, X, *de Cleric. excomm.*, 5, 27.
(5) C. 1, § 2, c. 16, *de Elect.*, in VI, 1, 6.
(6) C. 13, X, *de Vita et honest. cler.*, 3, 1.

ordre inférieur exclut de la réception d'un ordre supérieur; mais celui qui est suspendu d'un ordre supérieur peut remplir les fonctions de l'ordre inférieur : *Est enim perquam ridiculum eum qui minoribus honoribus, pœnæ causa, prohibitus est, ad majores aspirare; majoribus tamen prohibitus minores petere non prohibetur* (1).

Comme la peine de la suspension est toujours prononcée à cause d'un délit personnel, elle est inséparable de la personne; par conséquent celui qui est suspendu dans un endroit l'est partout où il se rend (2). Il en est de la suspension comme de l'excommunication, dont les canonistes disent : *Afficit personam, eamque sequitur sicuti lepra leprosum.*

Enfin il faut ajouter que les fonctions exercées par celui qui est suspendu sont *elles-mêmes valides*, sauf celles qui concernent *les élections* (3) et les actes qui émanent de la *juridiction ;* c'est pourquoi l'absolution *a peccatis* donnée par un prêtre suspendu est invalide, à moins que la suspension ait été absolument ignorée, auquel cas l'Église supplée à l'insuffisance de son ministre (4).

V. La suspension peut être *levée* de trois manières. Si elle a été prononcée, comme peine d'un délit, pour un temps déterminé, par exemple pour une année, trois années, etc., elle cesse d'elle-même au bout de ce temps et n'a pas besoin d'être retirée par l'autorité qui a prononcé la suspension (5). Si la suspension a été prononcée sous la forme d'une censure proprement dite, c'est-à-dire dans l'intention de faire rentrer l'ecclésiastique récalcitrant sous l'obéissance à la loi et de l'amender, elle cesse, quand le temps est écoulé, par l'absolution que l'autorité supérieure compétente doit prononcer, mais non avant que le prêtre suspendu ait promis par serment de se soumettre à l'Église et de réparer le scandale qu'il a donné (1). Il n'y a pas d'absolution particulière prescrite; l'évêque peut la donner sous la forme qu'il lui plaît, pourvu que sa volonté d'absoudre soit clairement exprimée.

Enfin la suspension qui a été prononcée à perpétuité en punition d'un délit peut être levée par *dispense ;* c'est aussi le cas quand la peine a été prononcée pour un temps déterminé qui n'est pas encore écoulé. Le droit d'absoudre de la suspension *ferendæ sententiæ* n'appartient qu'à l'évêque qui a prononcé la peine, ou à celui qui le représente, ou à son successeur. Durant la vacance du siége c'est le chapitre qui absout de la suspension prononcée par le dernier évêque.

Celui-là seul peut absoudre de la suspension *latæ sententiæ* qui a édicté la loi contenant la menace de la peine, par conséquent le Pape; cependant il est de principe généralement admis que l'évêque peut absoudre, sauf les cas expressément réservés au Pape (2).

Conf. Van-Espen, *J. E. V.*, P. III, tit. II, c. 10, *Tractatus de censuris ecclesiasticis in opp.* ; Reiffenstuel, *J. C. U*, lib. V, tit. 39, § 6; Ferraris, *Prompta Biblioth.*, s. v. *Suspensio ;* Lugmann, *Theologia moralis*, l. I, *tractatus* V, p. 3, et les articles CENSURE, INCAPACITÉ, PEINES ECCLÉSIASTIQUES.

KOBER.

SUSPENSION DU CULTE. *Voy.* CESSATIO A DIVINIS.

(1) Fr. 7, § 22, *Dig., de Interdictis*, 48, 22.
(2) *Glossa ad c.* 53, X, *de Appellat.*, 2, 28.
(3) C. 16, IX, *de Elect.*, 1, 6.
(4) Fr. 3, *Dig., de Offic. prætor.*, 1, 14.
(5) *Glossa ad c. 1, de Decimis, in Clement.*, 3, 8.

(1) C. 51, 52, X, *de Sent. comm.*, 5, 39
(2) C. 29, X, *de Sent. excomm.*, 5, 39.

SUTRI. Une circonstance fortuite donna une célébrité historique à la petite ville de Sutri, située à un jour de marche de Rome, sur la voie Flaminienne. On ne sait pourquoi le Pape Grégoire VI, après avoir été débarrassé de ses deux compétiteurs, n'attendit pas l'arrivée de l'empereur Henri III à Rome même, et se décida à réunir à Sutri, avant l'arrivée de l'empereur, un concile dont le résultat ne pouvait être douteux pour lui. D'après les sources allemandes ce serait le roi des Romains qui, avant de recevoir la couronne impériale, aurait voulu que le Saint-Siége fût occupé par un pontife digne de ce titre, et par ce motif, dit Hermann d'Aue, dépouilla Gratien (Grégoire VI) de sa dignité. Mais d'autres, comme Bonizo, l'abbé Désidérius, et les documents relatés dans le *Spicilegium* d'Angélo Maï (1), présentent l'affaire différemment. Grégoire VI, disent-ils, à la demande de l'empereur et des évêques qui l'accompagnaient, présida le synode de Sutri, où il avoua qu'il avait injustement obtenu la dignité papale; par conséquent il renonça librement à la papauté et ne fut pas déposé par Henri III. Malheureusement ce fut le cardinal Baronius lui-même qui, en ne suivant, sur ce point important de l'histoire, qu'Hermann Contractus, et en s'attachant à cette source exclusive et unique de documents, justifia en quelque sorte les chroniqueurs des treizième et quatorzième siècles, qui virent un intrus dans le successeur du Pape Grégoire (Clément II), parce qu'ils confondirent Clément II avec Clément III, une des créatures de Frédéric Barberousse. Pagi (2) a vu la chose à son vrai point de vue (3). C'est à ce concile de Sutri, de 1046, que se rattache la réforme du Saint-Siége par les Papes allemands, la crise de l'histoire de l'Église qu'on attribue à Grégoire VII, et qui dépend en somme de l'avénement des Papes allemands, dont le protestant Voigt a lui-même reconnu la grandeur, les services et l'influence.

Un second synode fut célébré à Sutri, en 1059, sous le règne du Pape Nicolas II, dans lequel l'antipape Jean Mincius, de la famille des comtes de Tusculum, fut déposé, et Gérard, évêque de Florence, fut reconnu Pape légitime (1). Ce second concile continua et assura l'œuvre de la réforme commencée par le premier, et c'est ainsi que ces deux conciles valurent à Sutri une notoriété historique. Sutri mérite d'être visité pour les antiquités que lui a léguées le moyen âge.

Höfler.

(1) *Spicileg.*, t. VI.
(2) *Critica histor. chronolog.*, p. IV, p. 171.
(3) Cf. Hœfler, *les Papes allem.*, I, p. 230.

(1) *Voir* Hœfler, *les Papes allemands*, II, p. 280-293.

SWABACH OU SCHWABACH (ARTICLES DE). L'électeur de Saxe, le landgrave de Hesse et les villes impériales de Marbourg, Nurenberg et Ulm, s'étaient entendus, durant la diète de Spire, pour former entre eux une alliance *défensive* contre l'empereur. Cette alliance fut remise sur le tapis et concertée bientôt après entre les parties que nous venons de nommer et George, margrave de Brandebourg, à Rotach, petite ville du duché de Cobourg. Mais comme Strasbourg et Ulm avaient adopté la doctrine de la Cène de Zwingle, et que le landgrave était suspect (son zèle semblait inspiré surtout par la convoitise des biens des couvents et des évêchés), les théologiens de la Saxe électorale empêchèrent qu'on signât l'alliance, qu'ils disaient impossible tant qu'on serait désuni par la foi.

En vain le landgrave déploya toute son activité pour constituer l'alliance; l'avis des théologiens fut plus fort que

tous les motifs politiques et tous les désirs particuliers des princes. On reconnut que l'alliance serait impraticable tant que les membres qui devaient la former ne se seraient pas entendus sur la doctrine de la Cène.

En octobre 1529 les députés protestants, notamment les conseillers de la Saxe électorale, du margraviat de Brandebourg et les envoyés des villes impériales nommées plus haut, se réunirent à Schwabach, ville située à deux milles de Nurenberg, appartenant alors au margraviat brandebourgeois d'Anspach; ils rédigèrent les *dix-sept Articles de Schwabach*, qui, grâce à l'alliance politique, devaient entraîner l'union dogmatique. Le 10e article portant qu'au Sacrement de l'autel sont présents non-seulement le pain et le vin, mais le vrai corps et le vrai sang du Christ, les envoyés de Strasbourg et d'Ulm déclarèrent qu'ils n'étaient pas autorisés à souscrire dans de telles conditions. Les théologiens luthériens remirent les dix-sept articles à l'électeur à Torgau, ce qui les fit appeler aussi les *articles de Torgau.*

Quoique ces articles n'atteignissent pas leur but prochain, ils ne furent pas tout à fait inutiles et servirent de bases à la Confession d'Augsbourg.

Il ne faut pas confondre ces articles de Torgau avec la *Formule de Concorde*, qui fut également rédigée à Torgau en 1576.

Cf. Muller, *Histoire des États évangéliques*, et Schröck, *Histoire de l'Église chrétienne depuis la réforme*, I, 418, 442 sq.; Engelhard, *Manuel de l'hist. de l'Église*, III, p. 46.

HAAS.

SWATOPLUK. *Voyez* MORAVIE.

SWATOVIT, que Saxo Grammaticus (1) appelle *Swantowith*, que Helmold (1) nomme *Zuantewith*, était la divinité la plus considérée des Vendes païens. Elle avait son siége à Arkona, promontoire escarpé de l'île de Rugen. Un temple en bois, assez grossièrement construit, couvert d'un toit rouge, s'élevait sur une place de la ville, qui n'était habitée qu'en temps de guerre. Dans l'intérieur du temple, couvert de tapis, se trouvait une statue en bois d'une grandeur démesurée, qui avait quatre têtes, tournées deux vers la poitrine, deux vers le dos, inclinant un peu vers la gauche et vers la droite; les cheveux et la barbe coupés, d'après la mode du pays. De la main droite l'idole portait une conque en métal; le bras gauche se recourbait en arc et adhérait au côté; le corps était couvert d'un vêtement qui descendait jusqu'aux jambes; les pieds posaient si naturellement à terre qu'on ne voyait pas ce qui soutenait et fixait la gigantesque figure. Près de l'idole on avait suspendu des selles, des mors et un grand glaive brillant, dont la garde et le fourreau étaient recouverts d'argent et ornés de figures. En outre les murs, couverts de tapis de pourpre, étaient parsemés de cornes d'animaux sauvages, de lances, d'offrandes en or que les adorateurs y avaient apportées, surtout dans les siècles immédiatement antérieurs à la ruine du paganisme.

Les insulaires d'Arkona se réunissaient après la moisson pour célébrer la fête principale de l'idole. Le grand-prêtre, qui seul portait toute sa barbe et tous ses cheveux et seul pouvait entrer dans le temple, avait soin, la veille de la fête, de balayer le sanctuaire, et, pour ne pas souiller le séjour de la divinité par une haleine humaine, il balayait en retenant sa respiration et allait de temps à autre à la porte pour aspirer l'air. Le jour de la fête,

(1) *Hist. Danica*, l. XIV.

(1) *Chron. Slavorum*, II, 12.

pendant que le peuple attendait hors du temple, le prêtre interrogeait la corne remplie, l'année précédente, d'hydromel, pour y trouver un présage de la fertilité de la saison prochaine. Si la liqueur n'avait pas diminué on en concluait une année d'abondance; s'il y avait du déchet c'était un signe de stérilité, et le peuple était invité à l'économie. Puis le prêtre versait le breuvage ancien devant les pieds de l'idole, remplissait la corne de vin frais, l'avalait d'un trait en l'honneur du dieu, la remplissait de nouveau et la replaçait dans sa main droite. Alors on apportait un gâteau de miel de la hauteur d'un homme environ, et on le plaçait entre le grand-prêtre et le peuple. Quand, à la demande que faisait le prêtre si on le voyait derrière le gâteau, on répondait affirmativement, le prêtre émettait le vœu de n'être pas visible l'année suivante, tant devaient être grands et la moisson et le gâteau! Il finissait par saluer le peuple au nom du vainqueur du monde, lui recommandait la crainte et la fidélité envers la divinité, promettait aux fidèles du bonheur sur terre et sur mer, et menaçait les infidèles de toute espèce de maux. Après avoir offert les prémices de la terre et des victimes sanglantes, voire même, quand il s'agissait d'apaiser la colère du dieu, des Chrétiens en sacrifice, on commençait le festin. On passait le reste du jour en joyeux propos et en bruyants divertissements; l'intempérance et l'ivresse passaient pour des vertus suprêmes. On consacrait au trésor du temple non-seulement le tiers du butin de la guerre, mais il fallait que chaque homme et chaque femme apportassent annuellement une pièce d'or. Les marchands étrangers eux-mêmes, qui abordaient dans l'île au temps de la pêche des harengs (novembre), ne pouvaient ni acheter ni vendre qu'ils n'eussent d'abord offert à la divinité la meilleure partie de leurs marchandises.

Swatovit possédait des domaines en propre, que ses prêtres occupaient en son nom. Un escadron de 300 cavaliers habiles était chargé de réaliser les volontés manifestées par l'oracle. On se servait pour ses prédictions d'un cheval blanc, que le grand-prêtre seul pouvait nourrir et monter. On pensait que durant la nuit Swatovit montait ce cheval pour attaquer l'ennemi; car on voyait souvent le matin le coursier couvert de poussière et d'écume. Quand la guerre était résolue on plantait devant le temple trois paires de lances à une certaine distance les unes des autres, en forme de croix, la pointe en terre, et on menait le cheval par-dessus ces lances; s'il les dépassait toutes d'abord avec le pied droit c'était un signe favorable; mais, si l'animal commençait en levant le pied gauche devant l'une des lances, on renonçait au projet et on y revenait plus tard. Swatovit avait encore d'autres temples dans Rugen, mais les prêtres en étaient subordonnés à ceux d'Arkona. Le grand-prêtre était plus considéré par les Rugiens que le roi lui-même.

On a prétendu que le nom de Swatovit provient de *Swiety Witt*, c'est-à-dire saint Veit, saint Gui; c'est une opinion aussi peu fondée que celle qui fait de l'organisation des Rugiens une imitation de la hiérarchie catholique. On trouve une organisation analogue parmi les Indiens, les Égyptiens, les Mongols, les nègres; elle est fondée dans la nature des hommes et des choses. La vraie étymologie de Swatovit est le mot slave *swiat*, le monde, la lumière, et *vit*, le vainqueur. Le cheval blanc lui est consacré comme dieu de la lumière, et c'est comme vainqueur ou maître du monde qu'il regarde avec ses quatre faces les quatre points cardinaux de la terre.

Le temple et le culte de Swatovit furent renversés le 15 juin 1168, jour de Saint-Gui.

Cf. l'article Rugen.

Weltzel.

SWÉDENBORG ET SWÉDENBORGIENS. Emmanuel de Swédenborg, fils de Jasper Swedberg, évêque de Westgothland, naquit à Stockholm le 29 janvier 1688; en 1716 il fut nommé conseiller des mines et anobli sous le nom de Swédenborg (1719). En 1747 il renonça à ses fonctions et ne s'occupa plus que de fonder la *Nouvelle Église* ou la *Nouvelle Jérusalem*. Cette église devait commencer le 19 juin 1770, le jour même où Swédenborg aurait achevé son principal ouvrage : *Vera Christiana Religio*, *continens universam theologiam novæ Ecclesiæ*, Amst., 1771 (nouv., édit., Tubingue, 1831-1832, 4 vol. in-8°). Swédenborg mourut le 24 septembre 1772, à Londres, où il s'était rendu pour gagner des fidèles à son Église.

Il fondait sa doctrine sur les visions qu'il prétendait avoir par un commerce habituel avec les esprits de l'autre monde. La première vision, dans laquelle le Seigneur lui apparut, eut lieu à Londres, en 1743, et ces visions, de nature très-diverse, se renouvelèrent souvent au dire de Swedenborg.

Ses idées aboutissent à un spiritualisme mystique.

Il enseigne, en effet, dans sa nouvelle Église que :

« 1° Dieu est en essence et en personne un et triple, ayant une âme (le Père), un corps divino-humain (le Fils), et une vertu active qui opère, éclaire et réchauffe (le Saint-Esprit).

« 2° Il est l'amour, la sagesse, la vie, et ainsi il ne peut vouloir et faire que le bien ; mais il ne peut empêcher le mal, parce qu'en tant qu'amour il veut non des instruments passifs, mais des êtres libres, pour former le royaume céleste de tous ceux qui s'ouvrent à son influence et la laissent dominer en eux. L'Église du Christ ne doit pas plus que Dieu contraindre personne au bien.

« 3° C'est uniquement dans cette liberté que le mal a son origine. Le mal s'est propagé non par imputation, mais comme une inclination native à tous les descendants du premier pécheur; ce penchant s'est de plus en plus accru par les péchés actuels de toutes les générations successives, et a produit définitivement une telle perversion du genre humain et du monde des esprits que les institutions et les influences divines, qui avaient agi sur l'humanité ne suffirent plus, et que l'acte le plus éclatant et l'abaissement le plus profond de l'amour divin devinrent nécessaires pour sauver les hommes et rétablir la vertu qui doit à jamais améliorer et sanctifier l'humanité.

« 4° Mais, si l'amélioration et la sanctification sont les conditions de la justice et de la béatitude, personne n'a de soi la vie, la liberté, la force pour le bien; cette vertu est un effet de l'action toujours présente du divin Sauveur (de sa chair et de son sang transfigurés). Ainsi personne ne peut s'attribuer ni mérite ni justice, car tout vient, provient et dépend de l'Homme-Dieu. »

C'est ainsi que le Dr Immanuel Tafel, le plus connu des partisans de Swédenborg en Allemagne, résume la doctrine de la nouvelle Église, et il cite à l'appui de son exposition 18 écrits théologiques de Swédenborg, dans lesquels celui-ci a développé son système, et qui tous les 18 ont été, grâce à Tafel et à ses amis, publiés à Tubingue, en partie dans la langue originale, en partie dans les traductions allemandes.

Les Swédenborgiens se formèrent, en 1783, en société, pour recueillir et publier les écrits de leur maître. Ce ne fut qu'en 1788 que la *Nouvelle*

Église fut connue et constituée en Suède et en Angleterre avec son organisation propre. Toutefois le nombre de ses sectateurs n'était pas considérable. On a, dans les temps les plus récents, découvert que près de 50 curés d'un diocèse protestant de Suède étaient des partisans secrets de Swédenborg. En Angleterre (et dans les îles de Jersey et de Guernesey) ils organisèrent un certain nombre de paroisses. Ils se propagèrent d'Angleterre en Amérique, où ils eurent pendant un certain temps 27 paroisses et 33 églises. On n'estime pas le chiffre des Swédenborgiens à plus de 5,000. Il ne faut pas que leur situation en Amérique ait été bien florissante, puisqu'en 1852 ils ont vendu leur église de New-York à l'archevêque de cette ville, qui la convertit en cathédrale et la consacra le 1er juin 1852, avec l'assistance de quatre de ses collègues de l'épiscopat. Cette cathédrale s'est trouvée depuis lors sous la direction du célèbre docteur *Forbes*, protestant converti, auquel on attribue la conversion du docteur Yves, évêque protestant également rentré dans le giron de l'Église (1).

Il n'est pas besoin d'être prophète pour prédire que la secte de Swédenborg est à son déclin. D'autres sectes analogues sont nées depuis et ont remplacé la nouvelle Église déjà vieille. Les *Irvingiens* eux-mêmes, plus modernes, faiblissent déjà. Une chose particulière à la secte swédenborgienne, c'est le mouvement littéraire qu'elle a produit à Tubingue. Dans les deux seules années de 1851 et 1852 il a paru un grand nombre d'écrits de cette secte, entre autres *la Théologie de la paix*, du docteur Tafel, 1852. L'auteur s'y plaint vivement de ce que Möhler, dans sa *Symbolique*, défigure la doctrine de son maître. Or Möhler n'a rien changé aux propositions que nous avons citées plus haut et qui sont textuellement extraites du docteur Tafel. Görres, en 1827, s'occupa aussi de Swédenborg, ainsi que Schneider, Vorherr, Seufest, etc.

Une secte analogue à celle des Swédenborgiens est celle des *spirites*, qui se forma en 1848 dans la famille Fox, de Rochester, et devint une congrégation nombreuse dans l'Amérique du Nord. La maison de Fox était, disait-on en 1848, hantée par des esprits, dont les jeunes filles de Fox prétendaient entendre la voix formidable, semblable au tonnerre. On parla dans toute l'Amérique des *Rappings de Rochester* et du *spiritual knocking*, c'est-à-dire du tapage que faisaient les esprits de Rochester. Les filles de Fox ne manquèrent pas de mettre à profit leur merveilleux commerce avec les esprits; elles parcoururent pendant deux ans tous les États de l'Amérique du Nord, donnant d'excellents conseils à *5 fr.* la séance, faisant entendre à ceux qui le désiraient la voix des esprits, en se réservant toutefois la traduction de leurs paroles. Bientôt elles eurent de nombreux partisans. De respectables ministres de la parole, l'honorable Hammond, le révérend Scott, crurent et virent des esprits; du moins ils les entendirent et les firent parler. Il s'établit un échange formel de lettres entre le monde invisible et le monde visible; Washington, Franklin et cent autres morts renommés envoyèrent sur la terre des lettres de l'autre monde, comme on en expédie d'outre-mer au vieux continent. Il parut un journal dont les principaux rédacteurs étaient des morts, qui écrivaient eux-mêmes ou dictaient leurs articles. Le révérend Scott s'en alla, suivi de douze apôtres, prêchant la nouvelle doctrine des esprits, et s'établit d'abord sur une haute

(1) *L'Ami de la Religion*, 22 juin 1852; *ib.*, 8 janvier 1853.

montagne. Là on fit des lectures régulières des lettres des morts, ou plutôt on donna des séances dans lesquelles, en présence d'un public curieux, les esprits exécutaient leurs manœuvres au commandement des spirites qui les évoquaient. Déjà on songeait à un congrès universel des esprits auquel on devait convoquer ceux de l'ancien monde, etc. On peut lire un récit détaillé à ce sujet dans la *Gazette universelle* du 26 septembre 1852 (1), intitulé : une Visite aux esprits frappeurs au-delà de l'Océan. »

Cf. *L'Église aux États-Unis; les Swédenborgiens; les Spirites*, dans l'*Ami de la Religion* du 17 juin 1852; les articles ANTITRINITAIRES, CHILIASME, FANATISME, SÉPARATISTES.

GAMS.

(1) *Allgem. Zeitung.*

FIN DU TOME XXII.

TABLE DES MATIÈRES

DU VINGT-DEUXIÈME VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU VINGT-DEUXIÈME VOLUME.

EXTRAIT DU CATALOGUE

DE LA LIBRAIRIE

DE

GAUME FRÈRES & J. DUPREY

ÉDITEURS

4, RUE CASSETTE, A PARIS.

OCTOBRE 1865

Ce Catalogue annule les précédents

AVIS IMPORTANT

Nous expédierons immédiatement *franco* en France et en Algérie les ouvrages annoncés dans ce Catalogue à toute personne qui nous en fera parvenir le prix en un mandat sur la poste ou sur une maison de banque de Paris. Toutefois, nous ne serons responsables ni des erreurs commises dans les bureaux de poste, ni des pertes qui pourront en résulter.

Aux termes de la loi (art. 100 du Code de Commerce), les marchandises voyagent aux risques et périls du destinataire, sauf son recours contre l'entrepreneur du transport.

Nous invitons les personnes auxquelles il serait présenté un colis avarié à faire constater immédiatement l'avarie ou le dommage par un procès-verbal motivé; elles pourront requérir à cet effet l'intervention du juge de paix ou du commissaire de police, ou le ministère de l'huissier, et, à leur défaut, l'assistance de simples témoins.

Aucune traite annoncée ne sera modifiée si les réclamations nous parviennent moins d'un mois avant son échéance.

Nous ne recevons pas de lettres non affranchies. Nous affranchissons toutes les nôtres.

La REVUE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES paraît le 20 de chaque mois, par cahiers de 6 à 7 feuilles, formant à la fin de l'année 2 volumes d'environ 600 pages chacun. Chaque série de 10 volumes sera terminée par une table, et ne contiendra que des travaux entièrement achevés.

On s'abonne à Arras, chez M. Rousseau-Leroy, éditeur, rue Saint-Maurice, 26. On peut aussi s'adresser à Paris, chez MM. Gaume Frères et J. Duprey, rue Cassette, 4; à Bruxelles, chez M. Gœmaere; à Bois-le-Duc, chez M. Verhœven.

On ne s'abonne que pour l'année entière, de janvier à janvier.

Sauf avis contraire, l'abonnement continue.

Le prix de l'abonnement annuel, payable d'avance, est de 12 fr. pour la France; de 13 fr. 50 pour la Belgique, la Hollande, la Prusse, la Saxe, la Bavière, le grand-duché de Bade et la Suisse; de 17 fr. pour les États romains, et de 15 fr. pour les autres pays.

Adresser tout ce qui concerne l'administration à M. Rousseau-Leroy, et tout ce qui concerne la rédaction à M. l'abbé Hautcœur, rue Saint-Jean, 38, à Douai (Nord).

EXTRAIT DU CATALOGUE

DE LA LIBRAIRIE

DE

GAUME FRÈRES & J. DUPREY

LES OUVRAGES DE PROPRIÉTÉ SONT PRÉCÉDÉS D'UNE †

(PRIX EN FEUILLES)

ORDRE ALPHABÉTIQUE GÉNÉRAL

A

Abrégé pratique de la vie des Saints pour tous les jours de l'année, connu sous le nom de Vies des Saints du mois. Édition nouvelle, entièrement refondue et ornée de 392 gravures, 4 vol. in-32 . . . . 6 fr.

† **Accompagnement pour orgue** des principaux offices de l'Église selon le rite romain, comprenant les offices de tous les dimanches et des principales fêtes de l'année, le chant du *Te Deum*, les saluts du Saint-Sacrement et la messe des morts, par L. Niédermeyer, fondateur de l'École de musique religieuse de Paris. 2 vol. in-4 . . 28 fr.

V. page 37.

† **Almanach du clergé de France** pour l'an de grâce 1856, publié d'après les documents authentiques des Évêchés, du Ministère des Cultes et de la Cour de Rome, Troisième série. Sixième année. 1 vol. grand in-12 . . . . 6 fr.

Le même pour les années 1851 à 1856. Chaque année . . . . 6 fr.

† **Ame pieuse avec Dieu** (L'), pa l'abbé C.-J. Besson. Deuxième édition, revue et augmentée. 1 v. in-18. 1 fr. 30

† **Amour de la divine sagesse,** Opuscule de Louis-Marie Grignon de Montfort, instituteur de la compagnie de Marie et de la congrégation de la Sagesse. 1 vol. in-18 . . . . 1 fr.

Amour de la Croix (L'), sur le modèle de Jésus souffrant, nécessaire à tout chrétien ; par le R. P. François de la Rue. 1 vol. in 18 . . . . 80 c.

Analyse des Évangiles, des Actes des Apôtres, des Épîtres de saint Paul et de l'Apocalypse ; par le P. Mauduit. Nouvelle édition, revue et corrigée. 4 vol. in-8 . . . . 12 fr.

† **Angélique,** ou le modèle des épouses chrétiennes ; par J. Bocous. Deuxième édition. 1 vol. in-18 . . . . 1 fr.

Angélique, ou la Religieuse selon le cœur de Dieu; par le R. P. Michel-Ange Marin, de l'Ordre des Minimes. 2 vol. in-12.............. 4 fr.

Anna et Maria, ou deux Chemins dans la Vie; par André le Conteur. 1 vol. in-12.................... 1 fr.

✝ **Annales ecclésiastiques** de 1846 à 1860, ou Histoire résumée de l'Église pendant les dernières années, par J. Chantrel; ouvrage complémentaire des trois éditions de l'*Histoire universelle de l'Église Catholique*, par M. l'abbé Rohrbacher. 1 vol. in-8..... 6 fr.

✝ **Année apostolique** (Nouvelle), ou Instructions familières pour les Dimanches et les fêtes de l'année. Quatrième édition. 1 vol. in-12........ 3 fr.

✝ **Annuaire météorologique de la France** pour les années 1849, 1850, 1851, 1852; par J.-M. Hæghens, C. Martins et A. Bérigny, avec des Notices scientifiques par MM. A. Bravais, J. Delcros, etc., et des séries météorologiques par MM. P.-A. Benoît, A. Bérigny, C. Blondeau, etc. 4 vol. gr. in-8, net........ 60 fr.

Chaque vol. séparément, net. 20 fr.

✝ **A quoi sert le Pape?** par Mgr Gaume, protonotaire apostolique. Quatrième édition. Broch. in-18... 20 c.

✝ **Atlas de l'Histoire universelle de l'Église** dressé par A.-H. Dufour; ouvrage composé de 24 cartes 21 fr.
Relié en demi-reliure........ 30 fr,

Chaque carte vendue séparément.................. 1 fr. 50

Augustini (S. Aurelii), Hipponensis episcopi, Opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Belgicos, etc., necnon ad editiones antiquiores et castigatiores, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. Editio Parisina altera, emendata et aucta. 22 v. gr. in-8 à 2 colonnes.................. 200 fr.

B

Basilii (Sancti), Cæsareæ Cappadociæ archiepiscopi, Opera omnia quæ exstant, vel quæ ejus nomine circumferuntur, ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, Florentinos et Anglicanos, necnon ad antiquiores editiones castigata, multis aucta: nova interpretatione, criticis præfationibus, notis, variis lectionibus illustrata; nova Sancti Doctoris Vita et copiosissimis indicibus locupletata, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. Editio Parisina altera, emendata et aucta. 6 vol. gr. in-8 à 2 colonnes................ *80 fr.*

Bernardi (Sancti), abbatis Claræ-Vallensis, Opera omnia, post Horstium denuo recognita, repurgata, et in meliorem digesta ordinem, necnon novis præfationibus, admonitionibus, notis et observationibus, indicibusque copiosissimis locupletata et illustrata, curis D. Joannis Mabillon, presbyteri et monachi ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. Editio quarta, emendata et aucta. 4 v. gr. in-8 à 2 colonnes.................... 48 fr.

✝ **Bethléem,** ou l'*école de l'Enfant-Jésus*, petites visites à la crèche pour le temps de Noël, d'après S. Alphonse de Liguori, par Mgr Gaume, protonotaire apostolique, 1 vol. in-18.. 1 fr. 50

✝ **Bible de l'Enfance** (La), ou Histoire abrégée de l'Ancien et du Nouveau Testament, racontée aux enfants de huit à douze ans; par l'abbé Martin de Noirlieu, curé de Saint-Louis-d'Antin. Édition classique, autorisée par le Conseil de l'Université. Douzième édition. 1 vol. in-12.......... 90 c.

Bible (Sainte), contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, avec une traduction française en forme de *paraphrase*, par le R. P. de Carrières, et les Commentaires de Menochius. 8 forts volumes in-12.......... *28 fr.*

Bible (Sainte), expliquée et commentée par M. l'abbé SIONNET, membre de la Société asiatique. 18 vol. in-8. 60 fr. (*Ouvrage en petit nombre.*)

† **Bible** (Sainte), traduction nouvelle; par M. DE GENOUDE. Édition diamant. 1 vol. in-18 de 1250 pages... 6 fr.

Biblia sacra, Vulgatæ editionis, Sixti V, pontificis maximi, jussu recognita, et Clementis VIII auctoritate edita. 9 vol. in-32, ornés de deux cartes géographiques.................... 7 fr.

† **Biographie universelle,** ou Dictionnaire historique des hommes qui se sont fait un nom par leur génie, leurs talents, leurs vertus, leurs erreurs ou leurs crimes; par F.-X. DE FELLER. Nouvelle édition, revue et continuée jusqu'en 1849 sous la direction de M. Ch. WEISS, conservateur de la bibliothèque de Besançon, et de M. l'abbé BUSSON, ancien secrétaire du ministère des affaires ecclésiastiques, et de 1849 à nos jours par M. LEGLAY, avec fac-simile d'une lettre autographe de Feller. 9 vol. gr. in-8... 56 fr.

† LE MÊME OUVRAGE. Supplément de 1850 à 1856, par M. J. LEGLAY. 1 vol. grand in-8, vendu séparément..... 3 fr.

† **Blanche de Bourbon**, ou Reine et Martyre. Chronique du quatorzième siècle. 2e édit. 1 vol. in-12. 1 fr. 40

Bon Curé (Le), par DIEULIN, 2 volumes in-8.................. 10 fr.

C

† **Çà et là,** par LOUIS VEUILLOT, 4e édition. 2 forts volumes in-12... 8 fr.

† **Catacombes** (Les) **de Paris** ou projet de fonder une *Chapelle funéraire* à l'entrée des Catacombes; avec une préface par M. DE CORMENIN, 1 volume in-18........................

† **Catéchisme du sens commun** et de la Philosophie catholique, par M. l'abbé ROHRBACHER. Quatrième édition. 1 vol. in-12........ 1 r. 80

Catéchisme philosophique, par M. l'abbé F.-X. DE FELLER, 1 vol. grand in-8.................... 4 fr.

Catéchisme de la vie intérieure, par M. OLIER, curé de Saint-Sulpice. Quatrième édition. 1 vol. in-32. 50 c.

† **Catéchisme de persévérance,** ou Exposé historique, dogmatique, moral et liturgique de la Religion, depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours, par Mgr J. GAUME, protonotaire apostolique, docteur en théologie, etc. Huitième édition. 8 volumes in-8.................. 32 fr.

† **Catéchisme de persévérance** (Abrégé du), ou Exposé historique, dogmatique, moral et liturgique de la Religion depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours, par Mgr GAUME. Dix-huitième édition. 1 v. in-18...... 1 fr. 60

LE MÊME, cartonné, dos en toile. 1 fr. 80

† **Catéchisme des Mères,** ou Petit Abrégé du catéchisme de persévérance à l'usage des enfants de six à dix ans, par Mgr GAUME. 1 vol. in-18. 80 c.

LE MÊME, cartonné........... 1 fr.

† **Catéchisme des Mères** (Petit), à l'usage des enfants de six à huit ans, par Mgr GAUME. 1 vol. in-32. 30 c.

Catéchisme des sourds-muets, par Mgr D'ASTROS, archevêque de Toulouse; deuxième édition. 1 vol. grand in-4, orné de nombreuses gravures.................. 4 fr.

† **Catecismo de perseverancia,** ó Exposicion histórica, dogmática, moral, litúrgica, apologética, filosófica y social de la Religion desde el principio del mundo hasta nuestros dias, por Mñor protonatorio apostólico J. GAUME. Septima edicion revisada y aumentada con notas sobre la geologia, y una tabla general de materias, traducida del francés por D. Francisco Alsina y D. Gre-

gorio Amado Larrosa. Sola edicion publicada con aprobacion del autor. 4 v. in-8 .... 30 fr.

✝ **Catecismo de perseverancia** (Compendio del), por el abate J. Gaume. 1 vol. in-18 .... 2 fr. 40

✝ **Catecismo de perseverancia** (Compendio abreviado del), al uso de los niños de siete años y de los que se preparan á la primera comunion, acompañado de un abreviado ejercicio cotidiano, por el abate J. Gaume. Se han anadido en esta edicion varios extractos importantes de los catecismos españoles. 1 vol. in-18 .... 1 fr. 50

✝ **Catholicisme** (Le) présenté dans l'ensemble de ses preuves, par F. Baguenault de Puchesse. Approuvé par Mgr l'évêque d'Orléans. 2 volumes in-12 .... 5 fr.

L'auteur de cet ouvrage, l'un des plus éclairés, des plus précis, des plus substantiels qui aient paru depuis quelques années, s'est efforcé de réunir dans un seul tableau, avec assez de développement pour qu'on les saisisse, avec assez de concision pour qu'on n'en soit pas fatigué, les preuves qui de toutes parts convergent vers l'unité et la vérité catholique.

Divisant sa démonstration en six parties distinctes, il a fait voir :

Dans les **preuves naturelles**, le point de départ de la vérité, les traditions primitives, la faiblesse de l'homme déchu et le besoin qu'avait l'humanité d'une réparation.

Dans les **preuves historiques**, la suite des révélations mosaïque et chrétienne, l'authenticité de la Bible, la force des prophéties, le rôle du peuple juif, le caractère du Messie et la mission des hommes auxquels le Sauveur avait légué, par l'autorité, par les miracles, par le martyre, le soin de propager l'Évangile.

Dans les **preuves scientifiques**, la merveilleuse concordance de la religion avec les recherches modernes et les résultats acquis des études physiques, archéologiques, orientales, etc.

Dans les **preuves dogmatiques**, la sublimité et l'harmonie de la doctrine catholique, immuable dans l'unité comme l'Église, triomphant comme elle de tous les temps, de tous les dangers, de tous les ennemis.

Dans les **preuves morales**, la perfection surhumaine de la morale catholique, son action sur l'individu, sur la famille, sur la société et ses innombrables bienfaits pour l'humanité entière.

Enfin dans les **preuves philosophiques**, la supériorité rationnelle du catholicisme sur toutes les théories et tous les systèmes, ainsi que la beauté et la grandeur de la philosophie catholique.

Appuyé sur l'approbation la plus expresse et la plus sympathique de Monseigneur l'évêque d'Orléans, cet ouvrage a reçu les encouragements de Monseigneur l'archevêque de Paris, de Nosseigneurs les évêques d'Arras et de La Rochelle, du P. Lacordaire, etc., etc.

Toute la presse religieuse lui a rendu hautement hommage.

✝ **Célibat ecclésiastique** (Le) considéré dans ses rapports religieux et politiques, par M. l'abbé Jager. Deuxième édition. 1 vol. in-8 .... 2 fr.

✝ **Chrétien sanctifié par l'Oraison dominicale** (Le), ouvrage inédit du R. P. Grou, de la Compagnie de Jésus, traduit de l'anglais par A. Ch. Troisième édition. 1 volume in-32 .... 50 c.

✝ **Christianisme au Thibet, en Tartarie et en Chine** (Le) depuis l'apostolat de saint Thomas jusqu'à nos jours, par M. l'abbé Huc, ancien missionnaire apostolique, auteur des *Souvenirs d'un voyage en Tartarie et au Thibet*, et de l'*Empire chinois*, 4 vol. in-8 .... 24 fr.

Les tomes III et IV sont vendus séparément .... 12 fr.

Le tome IV, vendu séparément .. 6 fr.

Chrysostomi (S. Joannis), archiepiscopi Constantinopolitani, Opera omnia quæ exstant, vel quæ ejus nomine circumferuntur, ad manuscriptos Gallicanos, Germanicosque, necnon ad Savilianam et Frontonianam editiones castigata, innumeris aucta ; nova interpretatione, ubi opus erat, præfationibus, monitis, notis, variis lectionibus illustrata ; nova Sancti Doctoris Vita, appendicibus, onomastico et copiosissimis indicibus locupletata, opera et studio D. Bernardi de Montfaucon, monachi ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri, opem ferentibus aliis ex eodem sodalitio monachis. Editio Parisina altera, emendata et aucta, 26 vol. grand in-8 à 2 colonnes .... 400 fr.

Civitate Dei (De) libri viginti duo Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, post recensionem monachorum ordinis S. Benedicti, ad manuscriptos Bibliothecæ regis codices novis nunc curis recogniti et notis illustrati, separatim excusi ex Operum omnium editione Parisina altera, emendata et aucta. 2 vol. grand in-8....... 14 fr.

† **Clef du Trésor de l'Église** (La), ou Manuel des indulgences à l'usage des fidèles, par M. l'abbé RAVIER, du clergé de Paris, ouvrage approuvé par Mgr l'archevêque. 1 fort volume in-12.................... 2 fr.

† **Cochinchine** (La) **et le Tonquin,** Le pays, l'histoire et les missions, avec une carte de l'Indo-Chine ; par Eugène VEUILLOT. Deuxième édition. 1 vol. in-8...................... 5 fr.

† **Compendium philosophiæ**, juxta doctrinam S. THOMÆ AQUINATIS ad usum seminariorum, auctore P.-C. ROUX-LAVERGNE, presbytero, in Seminario Rhedonensi philosophiæ professore. 1 vol. in-12........ 3 fr. 30

† **Conférences** prononcées dans l'église du GESU, à Rome, pendant le carême de 1851, par le R. P. PASSAGLIA, de la Compagnie de Jésus ; traduites de l'italien par l'abbé M***, professeur au grand séminaire de R***. In-12. 1 fr. 80

† **Confessions de saint Augustin** (Les), traduites par L. MOREAU. Sixième édition, contenant le texte latin et le français. 1 vol. in-8........ 7 fr.

LE MÊME OUVRAGE, contenant la traduction française seulement. Septième édition. 1 vol. in-12....... 3 fr. 50

Cette traduction a été couronnée par l'Académie française.

† **Considérations sur la vraie doctrine.** Deuxième édition, suivies du *Matérialisme phrénologique*. Troisième édition ; par L. MOREAU. 1 vol. in-12.................... 3 fr.

† **Consolation du chrétien à sa dernière heure** (La), ou Recueil de morts édifiantes, par M. B. D'EXAUVILLEZ. Quatrième édition. 1 vol. in-18.................... 80 c.

† **Cosmogonie de la Bible** (La) devant les sciences perfectionnées, ou DÉMONSTRATION DE LA RÉVÉLATION PRIMITIVE, par l'accord suivi des faits cosmogoniques avec les déductions rigoureuses de la science, par M. l'abbé SORIGNET. 1 vol. in-8.......... 6 fr.

Couronne de l'année chrétienne. Méditations sur les principales vérités de l'Évangile, disposées selon l'ordre des offices de l'Église, par M. L. ABELLY, évêque de Rodez. 2 vol. in-12.................. 2 fr. 50

† **Cours complet de philosophie,** mis en rapport avec le programme universitaire et ramené aux principes du catholicisme, par M. RATTIER, recteur de l'Académie du département de la Creuse. 4 vol. in-12........ 14 fr.

† **Culte de la sainte Vierge dans toute la Catholicité** (Le), principalement en France et dans le diocèse de Paris, depuis l'établissement du Christianisme jusqu'à nos jours. Études religieuses, historiques et artistiques, par A. ÉGRON. 1 vol. in-8 de 700 pages...................... 6 fr.

D

Défense de l'Église de France contre les attaques de l'auteur de la Dissertation sur le prêt à intérêt, par l'abbé BOYER. Une brochure in-8. 50 c.

† **Délices des Ames pieuses,** ou Recueil de prières sur différents sujets, et particulièrement sur les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Vingt-quatrième édition. 2 forts volumes in-18.................. 4 fr. 75

† **Dernière Cène de N.-S. Jésus-Christ** (La), d'après les Contemplations d'Anne-Catherine EMMERICH, re-

ligieuse augustine. Opuscule traduit de l'allemand par un Ecclésiastique, suivi d'une Semaine avec Jésus-Christ dans la solitude du tabernacle, par M. l'abbé X***. 1 vol. in-32. 50 c.

† **Destinée de l'Homme** (La), ou du mal, de l'épreuve et de la stabilité future, par L. Moreau. 1 volume in-12. . . . . 3 fr. 50

† **Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique,** rédigé par les plus savants professeurs et docteurs en théologie de l'Allemagne catholique moderne, traduit par I. Goschler, chanoine honoraire, docteur ès lettres, etc., etc. (Voir p. 4).

Ouvrage publié en 25 volumes in-8 à 2 colonnes. — 19 volumes ont paru. — Prix de chaque volume. . . . . . 5 fr. 50

Dictionnaire historique, par F.-X. de Feller. *Supplément* par M. Perennès, tome XIII. 1 vol. in-8. . . 4 fr.

Dictionnaire de Théologie, par l'abbé Bergier, enrichi de notes extraites des plus célèbres apologistes de la Religion, par Mgr Gousset, archevêque de Reims ; augmenté d'articles nouveaux par Mgr Doney, évêque de Montauban ; précédé d'un plan de théologie, manuscrit autographe de Bergier. 6 vol. in-8. . . . . 18 fr.

Discours sur l'Histoire universelle, par Bossuet. 1 volume in-12. . . . . 1 fr. 20 c.

Discours pour la première Communion, composé d'après les anciennes traditions des catéchismes de la paroisse Saint-Sulpice de Paris par M. l'abbé de Sambucy. Une brochure in-18. . . . . 50 c.

† **Docteur de village** (Le), ou les Infortunes d'un philosophe, par M. B. d'Exauvillez. Quatrième édition. 1 v. in-18. . . . . 80 c.

Douleur (de la), par Blanc de Saint-Bonnet. 1 vol. in-12, papier vergé et glacé (en petit nombre). . . . . . 4 fr.

E

Église (L') **et la France au moyen âge,** ou Pouvoir temporel du clergé français depuis l'origine de la monarchie jusqu'au quinzième siècle, par C. Chatelet. 3 vol. in-8. . . . . . 12 fr.

Elementa Theologiæ, Curæ N... directoris in seminario... et theologiæ professoris, introductio ad theologiam, de divinitate religionis catholicæ, de vera Christi Ecclesia. Notes justificatives. 1 vol. in-8. . . . . 4 fr.

Éléments de plain-chant, à l'usage des séminaires, des colléges et des autres maisons d'éducation, par un prêtre du diocèse de Nancy. 1 v. in-8. 3 fr.

† **Empire chinois** (L'), suite aux Souvenirs d'un Voyage dans la Tartarie et le Thibet, par M. Huc, ancien missionnaire apostolique en Chine. 2 v. grand in-8, imprimés à l'Imprimerie impériale, avec une carte (en petit nombre). . . . . 15 fr.

Le même Ouvrage. Quatrième *édition.* 2 vol. in-8 avec une carte. . 12 fr.

Le même Ouvrage. 2 vol. in-12, avec une carte. . . . . 7 fr.

Cet ouvrage a été couronné par l'Académie française dans sa séance du 30 octobre 1855.

Enfance chrétienne (L'). Considérations et pratiques diverses pour honorer l'Enfant Jésus, Verbe incarné ; par M. Blanlo, professeur au séminaire Saint-Sulpice. 1 vol. gr. in-32. 80 c.

† **Enthousiasme** (L'), roman par Mme Marie Gjertz. 1 beau volume in-12. . . . . 3 fr. 50

Entretiens spirituels sur les principaux devoirs des personnes consacrées à Dieu et autres qui tendent à la perfection, divisés en deux parties, par M. Courbon, prêtre, docteur en théologie. 1 vol. in-12. . . . . . . 1 fr. 80

Epistolarum B. Pauli Apostoli triplex Expositio : Analysi, qua textus apostolici ordo et connexio declaratur; Paraphrasi, qua mens Apostoli breviter exponitur; Commentario, ubi litterales notæ, variæ lectiones, sensusque textui conformiores afferuntur. 3 volumes grand in-12 .... 9 fr.

† **Épîtres et Évangiles** des Dimanches et des Fêtes, à l'usage des écoles, des catéchismes et des pensionnats. Traduction nouvelle, avec introduction, sommaires et notes, par M. l'abbé Gaume, chanoine de Paris; approuvée par S. E. le cardinal Morlot, archevêque de Paris. 1 vol. in-18 cartonné .... 50 c.

« ... Les éditions des *Épîtres et Évangiles des Dimanches et Fêtes de l'année* laissent en général beaucoup à désirer. On se contente, en général, de réimprimer assez mal une traduction telle quelle du Nouveau Testament, sans notes et sans commentaires; M. l'abbé Gaume a voulu remédier à ce mal. Avec cette scrupuleuse exactitude que son excellent travail sur le *Manuel du Chrétien* nous avait mis à même d'apprécier, il a voulu traduire tout à nouveau ces précieux extraits de l'Écriture. La traduction serre le texte; elle est claire, elle est énergique et simple. Les notes abondent : ce sont en général celles du *Manuel*, dont nous nous félicitons d'avoir dit tant de bien. L'auteur a ajouté, en tête de chaque Épître et de chaque Évangile, un sommaire qui facilitera singulièrement la tâche des maîtres. De toutes ces additions, il résulte un excellent volume qui remplacera partout, nous n'en doutons pas, ces réimpressions banales dont nous parlions tout à l'heure. Le *Manuel du Chrétien* devrait être dans les mains de tous les gens du monde, les *Épîtres et Évangiles* seront entre celles de tous les enfants. »

(Le *Monde*, n° du 21 juillet 1861.)

† **Erreurs sur la Papauté** (De quelques), par Louis Veuillot, rédacteur en chef de l'*Univers*. Deuxième édition. 1 vol. in-18 .... 2 fr. 25

† **Essai sur la Liberté, l'Égalité et la Fraternité** considérées aux points de vue chrétien, social et personnel; ouvrage couronné par l'Académie française; par Mme de Challié (née de Jussieu). 1 vol. in-8 ...... 4 fr.

† **Essai sur le Pouvoir public,** ou Exposition des lois naturelles de l'ordre social; par le R. P. Ventura de Raulica, ancien général de l'ordre des Théatins; pour faire suite à l'ouvrage le Pouvoir politique chrétien, par le même auteur. 1 fort volume in-8 .... 7 fr.

† **Esclave (L') Vindex,** pamphlet par Louis Veuillot. 1 vol. in-18. 1 fr. 25

Esprit du bienheureux François de Sales (L'), évêque de Genève, représenté en plusieurs de ses actions et paroles remarquables recueillies de quelques sermons, exhortations, conférences, conversations, livres et lettres de Mgr Jean-Pierre Camus, évêque de Belley. Nouvelle édition, enrichie d'un portrait et d'une notice sur la vie et les écrits de Mgr Camus, par Mgr Depéry, évêque de Gap. 3 forts vol. in-8 .... 14 fr.

† **Esprit du comte Joseph de Maistre,** précédé d'un Essai sur sa vie et ses écrits, et complété par un grand nombre de notes, par Ch. Barthélemy. 1 vol. in-8 orné du portrait de J. de Maistre .... 5 fr.

Le même Ouvrage. 1 beau vol. in-12. Prix .... 3 fr.

† **Étude sur saint Vincent de Paul,** par Louis Veuillot. Brochure in-18 .... 60 c.

† **Europe en 1848** (L'), ou Considérations *sur l'organisation du Travail, le Communisme et le Christianisme*, par Mgr Gaume. 1 brochure in-8. 80 c.

† **Examen critique du Juif Errant** de M. Eugène Sue, par Alph. du Valconseil, auteur de la *Revue des Romans contemporains*. 1 volume in-8. Prix .... 2 fr.

Excellence de Marie (L') et de sa dévotion, par un religieux passionniste. Traduit du manuscrit italien. 2 vol. in-12 .... 3 fr. 30

† **Exercices de piété et Offices,** à l'usage des élèves du Sacré-Cœur, disposés d'après le Bréviaire romain et le cérémonial des religieuses du Sacré-

Cœur. Approuvés par S. G. Monseigneur l'évêque d'Orléans. 1 fort vol. in-18.................. 2 fr. 40

Explication des Prières et Cérémonies de la Messe, suivant les anciens auteurs et les monuments de toutes les églises du monde chrétien, par le P. Lebrun, prêtre de l'Oratoire. Nouvelle édition, revue et corrigée avec soin. 1 vol. in-8........ 3 fr. 50

F

Fleurs choisies dans les Litanies de la sainte Vierge, par M. l'abbé Thiébaud, chanoine de la métropole de Besançon, vicaire général honoraire de S. E. Mgr le cardinal Gousset, archevêque de Reims, et de Mgr Doney, évêque de Montauban, etc. Deuxième édition. 1 vol. in-12.......... 4 fr.

Fleurs choisies (Supplément aux), ou six Invocations nouvelles faisant suite à l'Explication des Litanies de la sainte Vierge, par le même auteur. 1 volume in-12.................. 1 fr. 20

Fleurs choisies. Complément de l'explication des Litanies de la sainte Vierge, par l'abbé Thiébaud. In-12.................... 1 fr. 60

† **Fond (Le) de Giboyer**, par Louis Veuillot. Septième édition, revue et augmentée. 1 vol. in-12..... 3 fr.

Fondements de la Vie spirituelle (Les), tirés du livre de l'Imitation de Jésus-Christ, par le R. P. Surin, de la Compagnie de Jésus. Nouvelle édition revue et corrigée par le P. Brignon, de la même Compagnie. 1 volume in-18.................... 80 c.

Fruits du Saint-Esprit (Les Douze), offerts à la jeunesse chrétienne. 1 vol. in-32.................... 20 c.

G

† **Gabrielle**, par Mme Marie Gjertz. 1 vol. in-12................ 3 fr.

† **Gloires nouvelles du Catholicisme**, ou Éloges funèbres, vies et exemples de quelques grands catholiques décédés dans la première moitié de ce siècle, par le R. P. Ventura de Raulica, ancien général de l'ordre des Théatins; ouvrage traduit de l'italien sous la direction de l'auteur. 1 vol. in-8. 6 fr.

† **Grammaire française** (Premiers éléments de), à l'usage des petits enfants des deux sexes, par M. Émile Pessonneaux, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur au lycée Napoléon. In-12 cart....... 40 c.

† **Grand jour approche** (Le)! ou Lettres sur la première *Communion*, par Mgr Gaume. Huitième édition. 1 v. in-18.................... 80 c.

† **Guide du cœur** (Le) *dans les pratiques de la piété chrétienne; traduit de l'italien par l'abbé* Eudes, du clergé de Paris. 1 vol. in-18......... 80 c.

H

† **Harmonie du catholicisme** avec la nature humaine, par Mme L. de Chaillé (née Jussieu). 1 vol. in-8.. 5 fr.

Hermeneutica sacra, seu Introductio in omnes ac singulos libros sacros veteris et novi Fœderis, in usum prælectionum publicarum seminarii episcopalis Leodiensis; auctore J. H. Janssens. 1 vol. in-8.................. 4 fr.

† **Heures à l'usage des Enfants.** Cinquième édition, avec une gravure. 1 vol. in-32.............. 40 c.

Heures catholiques, livre de Prières et de Méditations à l'usage des Fidèles, par le prince DE HOHENLOHE. 1 volume in-18.................... 80 c.

Histoire de Bossuet, évêque de Meaux, composée sur les manuscrits originaux, par le cardinal DE BAUSSET, pair de France, membre de l'Académie française. 3 vol. in-12....... 4 fr.

† **Histoire de France,** depuis les origines gauloises jusqu'à nos jours, par Amédée GABOURD. 20 volumes in-8 de 5 à 600 pages, avec cartes géographiques................. 100 fr.

Histoire de l'Hérésie constitutionnelle qui soumet la religion au magistrat, depuis Luther jusqu'à l'an 1830, par M. BOYER, directeur au séminaire Saint-Sulpice. 1 volume in-8. Prix.................. 1 fr. 50

† **Histoire de la Littérature française,** depuis le seizième siècle jusqu'à nos jours, ÉTUDES ET MODÈLES DE STYLE, par F. GODEFROY, auteur du Lexique comparé de la langue et du style de Corneille, ouvrage couronné par l'Académie française. 3 forts volumes in-8. Prix...................... 20 fr.

Ces volumes comprennent les *Prosateurs* des seizième, dix-septième, dix-huitième siècles. — Ultérieurement paraîtront :

1° Les *Poëtes* du seizième au dix-neuvième siècle. 2 vol. in-8 ;

2° Les *Prosateurs* du dix-neuvième siècle. 1 vol. in-8.

† **Histoire de la Société domestique** chez tous les peuples anciens et modernes, ou Influence du Christianisme sur la famille, par Mgr J. GAUME. Deuxième édition, précédée d'une Introduction nouv. 2 vol. in-8.... 12 fr.

Dans son ouvrage, *la Femme catholique*, le T. R. P. Ventura s'exprime ainsi : « L'*Histoire de la famille*, du pieux et savant abbé Gaume, est, comme nous l'avons dit il y a bientôt dix ans, l'un des plus graves, des plus importants et des plus utiles ouvrages qui ont paru dans ce siècle ; et nous ne nous expliquons pas qu'il soit si peu répandu et si peu apprécié par le clergé dans le pays même qui l'a vu naître. C'est un ouvrage parfait et le plus propre à faire connaître la nécessité, l'importance du catholicisme dans ses rapports avec la perfection de la famille, avec la civilisation et le bonheur de l'État. C'est pour nous le livre de famille par excellence, digne, après l'Écriture sainte et le Catéchisme, d'occuper la première place dans une bibliothèque de famille. »

† **Histoire de Paris,** par A. GABOURD. 5 vol. in-8 en souscription.

Chaque volume.............. 5 50

Histoire de Sainte Adélaïde, par l'abbé J.-J. DEY. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

† **Histoire des Catacombes de Rome,** accompagnée d'un plan, par Mgr J. GAUME. 1 vol. in-8.... 6 fr.

† **Histoire des États du Pape,** par John MILEY, docteur en théologie de l'Université de Rome, supérieur du collége des Irlandais, à Paris, auteur de *Rome sous le Paganisme et les Papes*, ouvrage traduit de l'anglais, par Ch. OUIN-LACROIX, docteur en théologie, 1 vol. in-8 de 800 pages.... 6 fr.

† **Histoire du Bas-Empire,** depuis l'avénement de Constantin le Grand jusqu'à la prise de Constantinople par Mahomet II. Deuxième édition. 2 vol. in-12.................... 6 fr.

† **Histoire du Jansénisme,** depuis son origine jusqu'en 1644, par le P. RAPIN, de la Compagnie de Jésus ; ouvrage complétement inédit, revu et publié par l'abbé DOMENECH. 1 vol. in-8.. 6 fr.

† **Histoire générale des Missions catholiques** depuis le treizième siècle jusqu'à nos jours, par M. le baron HENRION, auteur de l'*Histoire générale de l'Église*. Ouvrage illustré de 320 belles gravures et cartes géographiques gravées sur acier et tirées à part du texte. 4 vol. gr. in-8 à 2 colonnes.. 40 fr.

(V., p. 30, le tarif des reliures.)

L'*Histoire générale des Missions* remonte à l'origine de chaque Mission, et en décrit les progrès jusqu'à ce jour. Les éléments de sa composition savante ont été puisés dans les relations des anciens missionnaires, dans les histoires particulières de plusieurs Missions, dans les *Lettres*

édifiantes, et, pour les derniers temps, dans les *Annales* publiées à Lyon. L'auteur les a tirés surtout des manuscrits que renferment les bibliothèques de Paris, et des recueils de lettres inédites.

† **Histoire générale de l'Église** depuis la prédication des Apôtres jusqu'au pontificat de Grégoire XVI, par M. HENRION. Cinquième édition. 13 v. in-8.................... 48 fr.

† **Histoire générale de l'Église** pendant les dix-huitième et dix-neuvième siècles. Continuation de toutes les éditions de BÉRAULT-BERCASTEL, formant les tomes X, XI, XII et XIII de l'Histoire générale, par M. le baron HENRION, 4 vol. in-8....... 18 fr.

† **Histoire universelle de l'Église catholique,** par l'abbé ROHRBACHER, précédée d'une notice biographique et littéraire, par Charles Sainte-Foy, et augmentée de notes inédites de l'auteur. La table des matières, qui comprend tout le 29e volume, a été complétement refaite par M. Léon Gaufier. L'ouvrage, continué jusqu'à l'année 1860 par J. Chantrel, est suivi d'un atlas géographique par A.-H. DUFOUR. Troisième édition. Prix de l'ouvrage complet, 30 vol. in-8 et atlas. 175 fr.

† **Historiettes et Fantaisies,** par LOUIS VEUILLOT. 1 volume in-18 jésus.................... 3 fr. 50

Horæ diurnæ Breviarii Romani ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restituti, S. S. Pii V, pontificis maximi, jussu editi. 1 vol. in-32. 1 fr. 40

† **Horloge de la Passion,** ou Réflexions et affections sur les souffrances de Jésus-Christ, par S. LIGUORI; traduit de l'italien par Mgr J. GAUME. Dix-huitième édition. 1 vol. in-18, avec figures................ 1 fr. 20

I

† **Imitation de Jésus-Christ** (L'), traduction nouvelle accompagnée de réflexions et de prières empruntées aux Pères de l'Eglise, aux Docteurs et aux Saints, par L. MOREAU. Troisième édition. 1 vol. in-12 imprimé sur papier glacé.................. 3 fr. 50

Imitation de Jésus-Christ (L'), traduite par le P. LALLEMANT. Édition diamant, revue et corrigée avec le plus grand soin. 1 vol. in-48...... 1 fr.

PRIX DES RELIURES :

Chagrin,	1er choix,	tranches semées. .	3 »
—	—	tranches unies. . .	2 25
—	—	tranches dorées. .	1 75
Percaline,	—	tranches dorées. .	» 75
—	—	tranches jaspées. .	» 40

Imitation de Jésus-Christ (L'), traduite en français par le P. LALLEMANT, de la Compagnie de Jésus. 1 vol. in-64 édition miniature........... 4 fr.

Il en a été tiré quelques exemplaires sur papier de couleur. Prix... 6 fr.

Reliures de fantaisie et à tout prix pour ce charmant petit volume.

Imitation (De l') **de Jésus-Christ,** traduction du P. LALLEMANT avec des méditations composées par feu l'abbé CHESNARD, ouvrage approuvé par Mgr l'évêque d'Orléans et par S. E. Mgr le cardinal archevêque de Lyon. 1 volume grand in-32................ 3 fr.

Imitation de la sainte Vierge, sur le modèle de l'Imitation de Jésus-Christ. 1 vol. in-18........ 80 c.

Imitation des saints (L'), ou Exemples et Sentiments des Pères de l'Église et de plusieurs autres saints, propre à conduire l'âme chrétienne à la pratique des plus hautes vertus. 1 volume in-12...................... 2 fr.

Imitatione Christi (De) libri quatuor. Nova editio. 1 vol. in-48. 1 fr.

Imitatione Christi (De) libri quatuor. 1 vol. grand in-32.. 1 fr. 20

✝ **Infaillibilité** (L'), par Blanc de Saint-Bonnet. Ouvrage précédé d'une Lettre du secrétaire de la Sacrée Congrégation de l'Index. 1 beau vol. gr. in-8, imprimé avec luxe...... 6 fr.

Institutiones philosophicæ, intelligentiæ tironum accommodatæ, auctore P. S. Sirou, sacerdote. 3 volumes in-12................. 4 fr. 50

✝ **Institutions théologiques** de Liebermann, docteur en théologie; traduites en français sur la cinquième édition. Troisième édition, revue, corrigée et augmentée de notes. 5 volumes in-8................... 20 fr.

✝ **Instruction pastorale** de Mgr l'évêque de Perpignan sur diverses erreurs du temps présent. 1 brochure in-8.................... 75 c.

✝ **Instructions et Conseils aux Filles de service** et à tous les domestiques en général, par l'abbé C.-J. Busson. Deuxième édition. 1 volume in-12................... 2 fr.

Instructions sur le Dimanche et les Fêtes en général, et sur toutes les Fêtes qui se célèbrent dans le cours de l'année. Ouvrage utile à toutes les familles chrétiennes, surtout aux personnes qui sont chargées de l'instruction de la jeunesse, par M. P. C., docteur de Sorbonne. Nouvelle édition, corrigée. 1 vol. in-12.... 1 fr. 40

J

✝ **Jardin des Roses et la vallée des Lis** (Le Petit), opuscule du B. Thomas A Kempis; traduit du latin par G. Orsier de Lamagne. 1 vol. petit in-18.................. 60 c.

Jésus aux serviteurs de Marie : Entretiens sur les vertus de la sainte vierge Marie pour chaque jour du mois. 1 vol. in-18................ 60 c.

✝ **Jésus révélé à l'enfance et à la jeunesse**, par M. l'abbé Lagrange. 1 vol. in-12, sur papier vélin, orné de dix belles gravures sur acier, vignettes, etc.................. 3 fr.

✝ **Journal d'un missionnaire** au Texas et au Mexique, par l'abbé Domenech. 1 vol. in-8 avec carte.. 6 fr.

Jubilé de 1854 (Le) et les **Enfants de Marie**, suivi d'une neuvaine de méditations sur le zèle pour la conversion des pécheurs, par le P. Chaignon, S. J. Deuxième édition. 1 vol. grand in-32.................... 1 fr.

✝ **Jumelles** (Les Deux), par mademoiselle Desves, auteur de *Blanche de Bourbon*. 1 vol. in-12....... 2 fr.

L

Leçons de la tombe, ou le Chrétien préparé à la mort, par un prêtre du diocèse de Toulouse. 1 v. in-12. 2 fr. 40

✝ **Lectures du matin**, ou Avis et règles de conduite à l'usage des jeunes enfants pour chaque jour, pour la semaine et pour l'année, par M. l'abbé Postel. 1 vol. petit in-12. 1 fr. 50

✝ **Lettres à Monseigneur Dupanloup**, évêque d'Orléans, sur le Paganisme dans l'Éducation, suivies de la Question des Classiques ramenée à sa plus simple expression, par Mgr. J. Gaume. 1 vol. in-8.......... 4 fr.

✝ **Lettres à Monseigneur l'évêque de Langres** sur la Congrégation des Missions étrangères, par Mgr Luquet, évêque d'Hésebon. 1 v. in-8 de 600 pages.............. 6 fr.

Lettres sur l'Histoire de la Réforme en Angleterre, par Williams Cobbett. 7e édit. in-12.. 2 fr.

✝ **Lettres** (Nouvelles) de Williams Cobbett aux ministres de l'Église d'An-

gleterre et d'Irlande, ou Suite de l'*Histoire de la Réforme*, du même auteur. 1 vol. in-18.............. 80 c.

† **Lettres spirituelles à une dame anglaise,** protestante et convertie à la foi catholique, par l'abbé PRÉMORD, vicaire général de Mgr l'évêque de Strasbourg, formant le troisième volume des *Règles de la Vie chrétienne*, du même auteur, traduites de l'anglais sur la deuxième édition, par C.-J. BUSSON. 1 vol. in-12..... 2 fr. 25

Lettre sur les quatre articles dits **du clergé de France,** par le cardinal LITTA. Nouvelle édition, avec notes. 1 vol. in-12......... 1 fr. 50

Livre de Marie, Mère de Dieu, ou la Vie de la très-sainte Vierge, suivie de Prières, de Méditations et de Pratiques de piété en son honneur, par l'abbé ONFROY KERMOALQUIN. 1 volume in-18................. 1 fr. 50

† **Livre des Résolutions et des Sentiments de ferveur** du P. Léonard DE PORT-MAURICE, suivis d'une Neuvaine en l'honneur de ce bienheureux, d'une Méthode pour assister à la sainte Messe et pour suivre le Chemin de la Croix, composés par le même Saint. 1 vol. gr. in-32...... 60 c.

Livre de Prières et de Méditations, tirées de saint Alphonse-Marie DE LIGUORI, évêque de Sainte-Agathe des Goths et fondateur de la Congrégation du Saint-Rédempteur; traduit et mis en ordre par un prêtre de la même Congrégation; cinquième édition, augmentée de Neuvaines en l'honneur de la Mère de Dieu et de sainte Thérèse, des Vêpres et Complies du Dimanche, Hymnes et Proses, etc. In-18, fig.... 2 fr. 25

Lyre du Lévite (La). Poésies lyriques tirées de la sainte Bible, par A.-R. RIAULT, prêtre, 1 vol. in-12. 2 fr. 50

† **Lyre sainte de la Jeunesse chrétienne,** ou Petit Recueil de Cantiques à l'usage des pensions et autres maisons d'éducation, avec les airs notés. Troisième édition, revue, corrigée et très-augmentée par l'auteur. 1 vol. petit in-18........ 1 fr. 20

M

† **Mandements,** lettres pastorales et divers écrits concernant la constitution de l'Église, le principe de son autorité et de celle des Écritures; ainsi que les vrais principes de l'ordre social chrétien en opposition avec les préjugés et les erreurs du temps présent, par Mgr DONEY, évêque de Montauban. 1 vol. in-8............ 5 fr. 50

Mandement de Mgr l'évêque de Perpignan publiant l'allocution prononcée par Notre Saint Père le Pape dans le Consistoire secret du 28 septembre 1860, et ordonnant des prières publiques dans toutes les églises du diocèse. Brochure grand in-8......... 80 c.

Manuale Christianorum, contenant les Psaumes, le Nouveau Testament, l'Imitation en latin, précédés de l'Ordinaire de la Messe, des Vêpres et des Complies. 1 vol. in-32.. 4 fr.

† **Manuel du pieux Écolier,** ou Recueil de Réflexions, Prières et pratiques de piété, à l'usage de la jeunesse chrétienne. Neuvième édition. 1 vol. in 32.................... 1 fr.

† **Manuel de la pieuse Pensionnaire,** ou Recueil de Réflexions, Prières et Pratiques de piété, à l'usage de la jeunesse chrétienne, publié sous les auspices de Mgr l'évêque d'Angers. Troisième édition. In-32, fig.. 1 fr.

Manuel de l'Apologiste, par le P. J.-B. BOONE, de la Compagnie de Jésus, 3 vol. in-8............. 4 fr. 50

† **Manuel des Confesseurs,** composé :

1° Du prêtre sanctifié par l'administration charitable et discrète du sacrement de Pénitence;

2° De la pratique des Confesseurs, par saint LIGUORI;

3° Des Avertissements aux Confesseurs et du Traité de la Confession générale du bienheureux Léonard DE PORT-MAURICE ;

4° Des Instructions de saint Charles aux Confesseurs ;

5° Des Avis de saint François de Sales aux Confesseurs ;

6° Des Conseils de saint Philippe de Néri ;

7° Des Avis de saint François Xavier aux Confesseurs ; par Mgr GAUME, protonotaire apostolique. Ouvrage adopté par plusieurs archevêques et évêques. Huitième édition. 1 vol. in-8.................. 5 fr.

Manuel des Dévotions et Indulgences autorisées par le saint-siége, par l'abbé DE SAMBUCY. 3 vol. in-18................. 1 fr. 60

† **Manuel du Chapelet et du Rosaire de la sainte Vierge,** d'après les documents les plus authentiques, par M. l'abbé de SAMBUCY, avec approbation de Monseigneur l'archevêque de Paris. 1 vol. in-18. 1 fr. 40

† **Manuel du chrétien,** contenant les Psaumes, le Nouveau Testament, l'Imitation, précédé de l'Ordinaire de la Messe, des Vêpres et des Complies, suivant le rite romain, annoté par M. l'abbé GAUME, chanoine du diocèse de Paris, et approuvé par Son Éminence Mgr le cardinal Morlot, archevêque de Paris. 1 joli volume, édition diamant, format in-32.................... 5 fr.

Manuel du pénitent, ou Conduite pour la Contrition et la Confession, avec les motifs de Contrition, réduits en actes, pour en faciliter la pratique, l'Examen de conscience pour les Confessions générales au temps des Retraites, des Missions ou du Jubilé, et un abrégé de la *Doctrine chrétienne*, par M. l'abbé de SAMBUCY ; ouvrage approuvé par Mgr de Quélen. 1 volume in-18.................. 1 fr.

† **Manuel élémentaire de philosophie,** ou Abrégé du *Cours complet de philosophie*, publié par M. RATTIER. 1 vol. in-12............ 3 fr. 50

† **Manuel de l'Adoration perpétuelle des Quarante Heures,** ou Recueil de pieux Exercices devant le Saint-Sacrement exposé, avec approbation de Monseigneur l'archevêque de Paris. In-18............ 1 fr. 30

Maphæi Vegii patria Laudensis, divinarum Scripturarum cum primis peritissimi, oratoris item et poetæ celeberrimi, Martini papæ quinti datarii, DE EDUCATIONE LIBERUM et eorum claris moribus libri sex, styli elegantia non minus quam sententiæ gravitate redolentes : accesserunt de PUERORUM DISCIPLINA ET RECTA EDUCATIONE Joannis FUNGERI LEOVARDIENSIS ; necnon methodus de LIBERALIBUS PUERITIÆ ET ADOLESCENTIÆ STUDIIS recte ordinandis, a viro doctissimo olim conscripta ; dein a Joanne Engerdo edita. 1 volume in-12.................... 2 fr.

Marie de Kervon, ou les Fruits de l'éducation, par mademoiselle DESVES. 1 vol. in-12............... 1 fr.

† **Méditations** sur la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par M. l'abbé SCHELLENS, traduites du flamand sur la deuxième édition originale, approuvées par S. E. Mgr le cardinal archevêque de Malines et publiées avec autorisation de l'auteur, 1 vol. in-12..... 3 fr.

« Comme les Sermons du même auteur, ces Méditations sont écrites avec une grande simplicité, bien nourries de textes de l'Écriture et des pensées des saints Pères. Elles plairont et conviendront également aux prêtres et aux fidèles. » (*Bibliographie catholique*, mai 1854.)

Méditations ecclésiastiques tirées des Épîtres et Évangiles qui se lisent à la Messe tous les jours et les principales Fêtes de l'année, par CHEVASSU, curé du diocèse de Saint Claude. Nouvelle édition, revue et corrigée avec soin. 3 vol. in-8................. 8 fr.

Méditations de sainte Thérèse sur le Pater. Nouvelle édition, revue avec

le plus grand soin, enrichie de réflexions, augmentée d'un discours sur la prière, et suivie des avis de sainte Thérèse aux personnes qui font oraison. 1 vol. in-32........... 40 c.

Méditations sur les vérités de la vie chrétienne et ecclésiastique, sur les Évangiles des Dimanches et sur les principales Fêtes de l'année, par Beuvelet, refondues par J.-B.-T. Vernier, supérieur de la Mission de Besançon. Deuxième édition, enrichie de Méditations nouvelles par l'abbé Busson. 2 vol. in-8.... 8 fr.

Medulla Theologiæ moralis Hermanni Busembaüm, S. J., juxta editionem ultimam S. Congregationis de propaganda fide. 2 v. in-12. 6 fr.

Le premier volume contient toute la théologie de Busembaüm; le deuxième est un précieux recueil de documents concernant la théologie morale; il renferme entre autres le traité de S. Liguori, *de Praxi confessarii ad bene excipiendas confessiones*, et l'intéressante dissertation de Jérôme Andreucci, *de Recidivis*.

Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires. Première série. Deuxième édition, par Louis Veuillot. 6 vol. in 8............... 36 fr.

† **Mélanges religieux,** historiques, politiques et littéraires, par Louis Veuillot, rédacteur en chef de l'*Univers*, Deuxième série. 6 vol. in-8.. 36 fr.

Mélanges inédits pour faire suite aux œuvres de Silvio Pellico. In-18. 60 c.

† **Mémoires de Silvio Pellico,** ou *Mes Prisons;* traduit de l'italien par Oct. B. Quatrième édition, revue et corrigée. 1 vol. in-18....... 90 c.

† **Mémoires du P. Rapin,** publiés pour la première fois d'après le manuscrit de l'auteur, et annotés par Léon Aubineau. 3 vol. in-8. (*Sous presse.*)

† **Mémoires d'un prisonnier d'État,** par Alexandre Andryane. Quatrième édition, revue par l'auteur, augmentée d'une Correspondance inédite de Confalonieri; et ornée de 4 gravures sur acier. 2 vol. in-12.. 7 fr.

M. Andryane a revu tout particulièrement cette nouvelle édition de son ouvrage, adopté depuis si longtemps déjà par les maisons d'éducation, les séminaires, les colléges, qui le donnent comme prix. Il y a fait de notables augmentations, entre autres celle de plusieurs lettres de son illustre compagnon de captivité Confalonieri, dont rien jusqu'ici n'avait été imprimé.

† **Mémoires sur la Vie et l'Institut de saint Alphonse-Marie de Liguori,** évêque de Sainte-Agathe des Goths, et fondateur de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur, par le R. P. Antoine-Marie Tannoja, de la même Congrégation, où il vécut quarante-quatre ans dans l'intimité de saint Alphonse; avec diverses notes intéressantes, des détails sur les progrès de la Congrégation jusqu'à nos jours, et un supplément contenant la Vie de plusieurs Pères et Frères contemporains de leur fondateur, et morts en odeur de sainteté. 3 vol. in-8, avec un joli portrait du saint et un *fac-simile* de son écriture........ 16 fr.

Methodus pie et fructuose celebrandi sacrosanctum Missæ Sacrificium. Nova editio, in qua additæ sunt plures orationes. In-32.................. 60 c.

† **Mois de Marie** (Le), à l'usage des Séminaires et du Clergé. Sixième édition, revue par l'auteur. 1 volume in-32................... 40 c.

† **Mois de Marie** (Nouveau), à l'usage des personnes du monde; ou Suite de Considérations sur les différents Mystères de la très-sainte Vierge, présentée comme modèle des principaux devoirs de la vie chrétienne, par l'abbé Didon. 1 vol. petit in-18, fig.. 70 c.

† **Mois de Marie au pied de la Croix** (Le), mois de toute l'année et de toute la vie, offert à l'âme pénitente. Quatrième édition, revue et augmentée. 1 vol. in-18............ 2 fr.

† **Mosaïque.** Anecdotes, traits de satire et propos comiques. 1 volume in-12.................. 3 fr. 50

† **Motifs** de la Conversion d'un Protestant, ou l'Église catholique vengée du reproche d'INNOVATIONS, par l'Écriture et la tradition des quatre premiers siècles; par un prêtre du clergé de Paris. 1 vol. in-18.............. 40 c.

Musica (De), libri tres sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, post recensionem monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri, ad mss. bibliothecæ regiæ codices et veteres editiones, novis nunc curis recogniti atque emendati. 1 volume in-12.................... 3 fr.

N

† **Noël,** par l'auteur du livre *A Marie Gloire et Amour.* 1 vol. grand in-18, avec vignettes........... 1 fr. 20

† **Notices littéraires** sur le dix-septième siècle, par Léon AUBINEAU. 1 fort vol. in-8.................. 6 fr.

Nous ne pensons pas qu'il existe de livre où l'on puisse trouver une connaissance plus exacte, plus profonde, plus délicatement nuancée d'une époque si difficile à bien connaître. Ces vingt notices se rapportent à des personnages qui représentent heureusement les différentes phases et les différents côtés du grand siècle, en sorte qu'elles composent une sorte d'histoire complète de ces cent années. Nous voulons parler de l'histoire des idées, des croyances et des institutions que nos contemporains, il faut le dire à leur louange, estiment et lisent davantage.

(Extr. du journal *le Monde*, n° du 24 mars 1860.)

† **Nouveau Testament,** traduit sur la Vulgate, annoté par M. l'abbé GAUME, chanoine du diocèse de Paris, et approuvé par S. E. Mgr le cardinal Morlot, archevêque de Paris. Édition diamant. 1 vol. in-32....... 3 fr. 50

† **Nouveau Testament** (Le), **de N.-S. Jésus-Christ**; traduction nouvelle avec sommaires et notes, par M. l'abbé A. GAUME. 2 forts volumes in-12.................... 7 fr.

† **Nouveaux plans de Prônes, de Sermons, de Méditations et d'Instructions familières,** contenant plusieurs sujets pour chaque dimanche de l'année et pour les fêtes fixes et mobiles, à l'usage de tous les ecclésiastiques chargés de la conduite des âmes, avec approbation de Monseigneur l'archevêque de Paris. Troisième édition. 1 vol. in-12..... 2 fr. 40

Novum Jesu Christi Testamentum Vulgatæ editionis, juxta exemplar Vaticanum, et DE IMITATIONE CHRISTI libri quatuor, quibus adjungitur OFFICIUM PARVUM B. M. V., ex Breviario Romano excerptum. 1 vol. in-48, édition diamant.................. 3 fr.

Novum Jesu Christi Testamentum Vulgatæ editionis, juxta exemplar Vaticanum. 1 vol. in-48, édition diamant.................. 2 fr. 50

O

† **Œuvres de Mgr Gaume.**

Voir la Table alphabétique des auteurs.

† **Œuvres de l'abbé A. Gaume.**

Ibid.

Œuvres complètes de Bossuet, publiées par des prêtres de l'Immaculée-Conception de Saint-Dizier. 12 vol. gr. in-8 à deux colonnes. Chaque volume.................... 8 fr.

Les dix premiers volumes sont en vente. Il paraît un volume tous les trois mois.

Œuvres complètes de Bourdaloue. 6 vol. in-8......... 20 fr.

Œuvres complètes de Fénelon, archevêque de Cambrai, augmentées de l'histoire de Fénelon par le cardinal DE BAUSSET, et précédées de l'histoire littéraire ou revue historique et analytique de ses œuvres, pour servir de complément à son histoire, par M..., directeur au séminaire de Saint-Sulpice. Nouvelle édition, renfermant les 39 volumes de celle de Versailles, et ornée d'un beau portrait et fac-simile. 10 vol. grand in-8.................... 80 fr.

Œuvres complètes de Massillon. Nouvelle édition. 3 vol. in-8.. 14 fr.

† **Œuvres complètes de l'abbé Huc.**

Voir la Table alphabétique des auteurs.

† **Œuvres complètes de l'abbé Rohrbacher.**

Voir la Table alphabétique des auteurs.

† **Œuvres du R. P. Ventura.**

Ibid.

Officium parvum Beatæ Mariæ Virginis, ex Breviario Romano excerptum. 1 vol. in-48.............. 40 c.

† **Onguent contre la morsure de la vipère noire,** composé par le docteur Évariste DE GYPENDOLE, ancien chirurgien-major de la vieille garde, médecin consultant du roi de Lahore, etc. Troisième édition. 1 vol. gr. in-32................. 60 c.

Opuscules du R. P. BOONE, de la compagnie de Jésus, publiés sur les exemplaires revus par l'auteur. 1 vol. in-18..................... 2 fr.

Oraison dominicale, traduite de l'italien de Segneri par l'abbé L. A. GOCIN DE SAINT-BENOIT. 1 volume in-18.... .... 20 c.

† **Où allons-nous?** Coup d'œil sur les tendances de l'époque actuelle, par Mgr GAUME. 1 vol in-8.. 2 fr. 50

P

† **Panthéisme** (Du), par I. GOSCHLER, chanoine, ancien directeur du collége Stanislas. Brochure in-8°, extraite du Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique......... 1 fr. 50

† **Papauté** (De la), par Mgr GERBET, 1 broch. grand in-8........ 1 fr.

† **Pape** (Le) **et la Diplomatie,** par L. VEUILLOT. Br. gr. in-8.. 1 fr. 50

† **Parfait Domestique** (Le), ou les Aventures de Jasmin, par M. D'EXAUVILLEZ. Deuxième édition. 1 volume in-18.................... 80 c.

† **Parfum** (Le) **de Rome,** par LOUIS VEUILLOT, 4ᵉ éd. 2 vol. in-12. 5 fr. 50

Pécheurs (Les) pensant à l'*éternité*. 1 vol. in-32.............. 50 c.

† **Père Augustin** (Le), épisode de la Grande Chartreuse, par l'*abbé* JULAT, in-18.................... 50 c.

† **Persécutions** et Souffrances de l'Église catholique en Russie, ouvrage appuyé de documents inédits, par un ancien conseiller d'État en Russie. 1 vol. in-8..................... 6 fr.

† **Philosophie** (De la Vraie et de la Fausse), en réponse à une lettre de M. le vicomte Victor de Bonald, par le T. R. P. VENTURA. In-8.......... 1 fr. 50

† **Philosophie** (La) **chrétienne,** par le R. P. VENTURA. 3 vol. in-8. 15 fr.

† **Philosophie de Rattier** (Cours de). (Voir *Cours complet de Philosophie*.) — Abrégé du même ouvrage. (Voir *Manuel*, etc.)

† **Philosophiæ compendium,** auctore ROUX-LAVERGNE. (Voir *Compendium*.)

† **Piémont** (Le) **dans les États de l'Église,** Documents et Commentai-

res, par Eugène Veuillot. 1 volume in-12. . . . . 3 fr. 50

Sous ce titre : *Le Piémont dans les États de l'Église, documents et commentaires*, M. Eugène Veuillot a condensé en un volume tous les éléments d'une histoire complète des événements dont l'Italie est le théâtre depuis la campagne de 1859. L'auteur suit pas à pas et jour par jour tous les incidents qui ont marqué cette triste histoire ; articles de journaux, débats des chambres, proclamations, notes diplomatiques, circulaires ministérielles, tous les documents propres à donner aux choses leur vrai sens, et aux hommes leur vrai caractère, sont mis à contribution avec un soin et une exactitude irréprochables. Le livre de M. Veuillot forme donc un dossier complet à l'aide duquel on peut traduire le Piémont et tous ses fauteurs devant le tribunal de la conscience humaine.

(*Journal des Villes et des Campagnes*, n° du 21 février 1862.)

Tous les documents officiels forment un chapitre final.

† **Pierre de touche** (La) des nouvelles doctrines, par M. B. d'Exauvillez. 1 vol. in-12. . . . . 1 fr. 60

† **Pieux sentiments** d'une âme qui veut être toute à Jésus-Christ ; suivis d'une méthode courte et facile pour apprendre à bien faire l'oraison mentale, et de plusieurs opuscules de piété très-utiles aux personnes qui désirent sincèrement leur salut, par saint Alphonse-Marie de Liguori ; traduit de l'italien par M. l'abbé P..., et précédé d'une Notice sur la vie du saint. Deuxième édition. 1 vol. in-18. . . . . . 1 fr. 20

† **Pieux Hébraïsant** (Le), contenant les principales prières chrétiennes et un abrégé du catéchisme catholique en hébreu ponctué avec le latin en regard, accompagné de notes critiques et grammaticales sur le texte hébreu, pour l'utilité de ceux qui étudient la langue sainte, par le chevalier D.-L.-B. Drach, ouvrage examiné à Rome et reconnu orthodoxe. In-12. . . . . 2 fr.

Plan de Rome ancienne et moderne, **Plan** de Rome souterraine ou des Catacombes. 2 feuilles in-plano. . 2 fr.

† **Poëtes chrétiens** (Les) depuis le quatrième jusqu'au quinzième siècle, morceaux choisis, traduits et annotés par Félix Clément. 1 vol. in-8. 6 fr.

† **Pratique de la liturgie sacrée**, selon le rit romain, comme elle doit être observée dans la célébration de la Messe, la récitation de l'office et l'administration des sacrements, par P.-J.-B. de Herdt, prêtre de l'archidiocèse de Malines. Traduite de la troisième édition latine, par F.-L. Maupied, missionnaire apostolique, chanoine honoraire de Reims, docteur en théologie et en droit canonique, docteur ès sciences, membre de l'Académie de la religion catholique, etc., etc. 2 volumes in-8. 12 fr.

Cet ouvrage est le plus complet, le plus sérieusement étudié qui ait été publié de notre temps sur les rites et cérémonies de la sainte Église romaine ; aussi est-il arrivé en peu de temps à une troisième édition. La deuxième et la troisième édition ont reçu les approbations les plus flatteuses de Son Éminence le cardinal-archevêque de Malines.

La traduction de M. Maupied est approuvée et recommandée par Monseigneur l'archevêque de Paris.

† **Prælectiones theologicæ** quas in collegio Romano Societatis Jesu habebat J. Peronne, e Societate Jesu, in eodem collegio theologiæ professor. Nouvelle édition, enrichie de notes complétement inédites et d'une table générale des matières. 4 volumes in-8. 20 fr.

† **Prælectionum theologicarum Compendium**, auctore Peronne, e Societate Jesu. Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée de la *Thèse sur l'Immaculée Conception*. 2 volumes in-8. 8 fr.

Prêtre (Le) Juge et Médecin au tribunal de la Pénitence, ou Méthode pour bien diriger les âmes, par un ancien professeur de théologie. 2 volumes in-8. 10 fr.

Prières de la foi, appropriées aux besoins, aux états divers de la vie et aux principaux mystères que l'Église célèbre dans l'année, par l'abbé Busson, chanoine de l'église métropolitaine de Besançon. 1 vol. in-18. . . . . . . 2 fr.

Projets d'instructions familières à l'usage des ecclésiastiques, par M. GUILLET, directeur du séminaire de Chambéry. 2 vol. in-8....... 6 fr.

Promptuarium morale, seu Sancti Ignatii Sententiæ et effata, opera et studio A. JAUFFRET, canonici ecclesiæ Metensis. 2 vol. in-18....... 3 fr.

† **Puissance ecclésiastique** (De la) dans ses rapports avec la puissance temporelle, ou Réfutation du premier article du clergé de 1682, par Jean-Antoine BIANCHI, religieux observantin; ouvrage approuvé à Rome sous le pontificat de Benoît XIV, et traduit pour la première fois de l'italien par M. l'abbé A.-C. PELLETIER, chanoine honoraire de Reims. 2 forts volumes in-8 de 1,600 pages.............. 14 fr.

Cet ouvrage est le complément nécessaire de toutes les éditions des Œuvres complètes de Bossuet.

Q

† **Quelques** (De) **erreurs sur la Papauté.** (Voir *Erreurs.*)

† **Questions d'histoire contemporaine,** par Eugène VEUILLOT. 1 v. in-8.................... 6 fr.

Cet ouvrage est, à beaucoup d'égards, le complément nécessaire des *Mélanges* de M. Louis Veuillot. L'auteur a donné une grande place à l'examen des doctrines socialistes, communistes et phalanstériennes. Cette étude, pleine d'aperçus ingénieux, de révélations curieuses et de traits piquants, n'a rien perdu de l'intérêt qu'elle offrit il y a quelques années aux lecteurs de l'*Univers*. M. Eugène Veuillot l'a augmentée de nombreux chapitres inédits, et la démonstration qu'il a voulu faire est complète.

Il n'a pas moins apporté de soin à la réimpression de ses articles sur la question italienne et sur la question romaine. Là encore il a exposé, dans un style net et précis, le véritable caractère des institutions religieuses et civiles du gouvernement romain, et montré l'iniquité des récentes attaques de la Révolution contre l'Église.

R

† **Raison philosophique et la Raison catholique** (La), Conférences et Sermons prêchés à Paris par le R. P. VENTURA DE RAULICA. 4 vol. in-8.................... 24 fr.

Le tome quatrième, comprenant les conférences, est *sous presse*, et sera vendu séparément.................. 6 fr.

† **Rapports** (Des) **de l'homme avec le démon,** essai philosophique, par Joseph BIZOUARD. 6 volumes in-8 (*sous presse*)................... 33 fr.

Trois volumes sont en vente.

† **Récit complet** des fêtes et cérémonies qui ont eu lieu à Cambrai à l'occasion du quatrième jubilé séculaire de N.-D. de Grâce. In-18...... 1 fr.

† **Recueil de Sermons** *pour le mois* de mai, sur les prérogatives de *la sainte* Vierge. Ouvrage approuvé par Mgr l'archevêque de Malines. In-8.. 4 fr. 50

† **Recueil des morts funestes des impies les plus célèbres,** depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours, par M. D'EXAUVILLEZ. Quatrième édition. 1 vol. in-18.. 80 c.

Recueil de Cantiques (Nouveau), avec les airs notés en musique, par un ecclésiastique du diocèse de Besançon. Divisé en quatre parties. 1 vol. in-12................ 3 fr. 50

LE MÊME OUVRAGE avec les airs en plain-chant. 1 vol. in-12....... 2 fr. 50

† **Réflexions sur les Épitres et les Évangiles,** par l'auteur des *Délices des âmes pieuses*. Troisième édition. 1 vol. in-18.......... 2 fr.

Réflexions pieuses sur la passion de Jésus-Christ pour en faciliter la méditation aux fidèles; ouvrage divisé en trois

parties, par le P. Séraphin, passionniste. 3 vol. in-12......... 6 fr.

✝ **Réforme** (La), son développement intérieur et ses résultats dans le sein même de la confession luthérienne, par J. Dollinger. Ouvrage traduit de l'allemand. 3 vol. in-8...... 18 fr.

Règlement de vie pour un enfant qui a fait sa première communion. Deuxième édition. 1 volume in-32. La douzaine............... 1 fr. 60

✝ **Règles de la vie chrétienne**, d'après les livres saints et les auteurs catholiques les plus approuvés, ou Lettres spirituelles à une dame anglaise protestante convertie à la foi catholique, par M. l'abbé Prémord, vicaire général de l'évêque de Strasbourg, etc. Ouvrage traduit de l'anglais sur la deuxième édition, par l'abbé Busson. 2 vol. in-12............ 5 fr. 50

✝ **Religion dans le temps et dans l'éternité** (La), ou Introduction à l'étude raisonnée du christianisme, d'après le Catéchisme de Persévérance, par Mgr Gaume. 1 volume in-18................. 1 fr. 50

Religion et Progrès, ou la Religion présentée comme condition et source du progrès dans le Vrai, le Beau, et le Bien, dédié à la jeunesse française, par l'Ermite de Sombreval. 1 volume in-12................ 3 fr. 50

✝ **Religion méditée** (La), à l'usage des personnes qui se dévouent à l'éducation des enfants, par l'abbé Rohrbacher, directeur du séminaire de Nancy. Deuxième édition. 2 volumes in-12................. 3 fr. 50

✝ **Révolution** (La), Recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe, depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, par Mgr Gaume. 12 vol. in-8 de 300 pages... 42 fr.

✝ **Revue analytique** et critique des romans contemporains, par Alphonse du Valconseil. 2 vol. in-8.. 10 fr.

— Le tome II se vend séparément. 5 fr.

S

✝ **Satires** par Louis Veuillot. 2e édition. 1 vol. in-12....... 3 fr. 50

✝ **Scènes de la vie hongroise**, par le comte G. de La Tour. 1 volume in-12.................... 3 fr.

✝ **Seigneur est mon partage** (Le), ou Lettres sur la persévérance, par Mgr Gaume. Sixième édition. 1 vol. in-18.................... 80 c.

Semaine eucharistique, ou Instructions sur la sainte communion, pour chaque jour de la semaine. Huitième édition, revue et corrigée. 1 volume in-18................. 1 fr. 60

✝ **Sermons** pour tous les Dimanches et les principales Fêtes de l'année, suivis de Méditations sur la Passion de N.-S. Jésus-Christ, par M. l'abbé Schellens, traduit du flamand sur la deuxième édition originale, approuvée par S. E. le cardinal-archevêque de Malines, et publiés avec l'autorisation de l'auteur. 2e édition. 6 vol. in-12. 15 fr.

✝ **Sermons** à l'usage des missions et du ministère paroissial, précédés d'un Traité synoptique de l'éloquence apostolique, suivis de Conférences en forme de dialogues, terminés par un Plan d'une retraite pour une première communion et par un autre plan pour une mission de trois mois, édités par l'abbé Jean-Baptiste Blin, ancien missionnaire, prêtre du diocèse de Laval. 4 v. in-12................... 10 fr.

Sermons abrégés pour tous les Dimanches de l'année, par M. A.-M. de Liguori, A. M. D. G. Troisième édition. 2 vol. in-12........ 4 fr.

Sermons (Petits), ou Exposition simple et familière du symbole des Apôtres, de l'Oraison Dominicale, de la Salutation angélique, des Commandements de Dieu et de l'Église, des Sacrements et des Péchés capitaux, par A.-J. Thomas.

chanoine pénitencier de la cathédrale de Liége. Sixième édition, revue et augmentée d'un sermon sur la Grâce, par M. l'abbé ROHRBACHER, et de projets de Sermons sur les principales fêtes de l'année. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

Sermons et Conférences, par l'abbé DE GENOUDE, prêchés à Saint-Thomas d'Aquin pendant le Carême de 1841. 1 vol. in-8............ 2 fr. 50

✝ **Serviteur de Marie** (Le), ou Manuel pratique des dévotions les plus usitées en l'honneur de la Mère de Dieu, par T. VASSEL, avec approbation de Monseigneur l'archevêque de Paris. 1 vol. in-18 de 800 pages. 2 fr. 50

« Cet ouvrage offre un triple avantage : c'est d'abord un recueil de prières à la sainte Vierge ; nous ajouterons même le meilleur des recueils de prières, car toutes celles qu'il contient sont empruntées à la liturgie, et les prières liturgiques l'emportent sur les autres. C'est ensuite un traité sur la sainte Vierge ; car, en expliquant les fêtes que l'Église lui a consacrées, l'auteur a l'occasion de parler de tout ce qui ferait l'objet d'un traité spécial. De plus, le volume renferme une sorte de MOIS DE MARIE, c'est-à-dire des MÉDITATIONS en forme d'entretiens pour tous les jours du mois de Mai. Enfin on y trouve des notices intéressantes sur les sanctuaires les plus vénérés élevés à la gloire de la sainte Vierge. »

(*Bibliographie catholique*, mars 1856.)

✝ **Signe** (Le) **de la Croix** au dix-neuvième siècle, par Mgr GAUME, protonotaire apostolique. 1 volume grand in-18.................. 2 fr.

✝ **Situation** (La) : Douleurs, Dangers, Devoirs, Consolations des catholiques, dans les temps actuels, par Mgr GAUME, protonotaire apostolique. Deuxième édition, in-8.............. 2 fr.

✝ **Sixte-Quint et Henri IV,** Introduction du protestantisme en France, par E.-A. SEGRETAIN, ancien député. 1 vol. in-8............ 5 fr. 50

Voir p. 27.

Sœur de Charité, par mademoiselle DESVES. 1 vol. in-12... 1 fr. 25

✝ **Somme de saint Thomas d'Aquin** (Petite), à l'usage des ecclésiastiques et des gens du monde, par l'abbé LEBRETHON. 4 volumes in-8. 24 fr.

Voir page 9.

Souffrances de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ouvrage traduit du portugais du P. Thomas de Jésus, par le P. ALLEAUME. 2 vol. in-12.. 3 fr.

✝ **Souvenirs d'un Voyage** dans la Tartarie, le Thibet et la Chine pendant les années 1844, 1845 et 1846, par M. HUC, ancien missionnaire apostolique. Troisième édition. 2 volumes in-8.................. 12 fr.

LE MÊME OUVRAGE. Quatrième édition, 2 vol. in-12............. 7 fr.

Souvenirs du Carême de 1838, prêché à Coutances par l'abbé LE BREC, supérieur du grand séminaire. 1 vol. in-12.................. 80 c.

T

✝ **Tableau historique d'une famille chrétienne,** par l'abbé C. BUSSON. 1 vol. in-12..... 2 fr. 50

Testamentum D. N. J. C. (Novum, græcum), cum variantibus lectionibus, quæ demonstrant Vulgatam latinam ex ipsis græcis N. T. codicibus hodiernum exstantibus authenticam : accedit index epistolarum et evangeliorum, et spicilegium apologeticum ; cura et opera D. Hermanni COLDHAGEN, Societatis Jesu, editio catholica nova diligenter emendata. 1 vol. in-8....... 5 fr.

Theologia ex S. Liguorio et aliis probatissimis antiquis auctoribus methodice digesta et seminariorum cursui accommodata.

— TRACTATUS DE PŒNITENTIA. 1 volume in-12................ 2 fr. 50

— TRACTATUS DE DECALOGO. 1 volume in-12................ 2 fr. 50

— TRACTATUS de actibus humanis, de conscientia, de legibus, de peccatis, de pas-

sionibus, de virtutibus moralibus et vitiis oppositis. 1 vol. in-12. 2 fr. 50

— Tractatus de Jure, de Contractibus. 1 volume in-12........ 2 fr. 50

— Tractatus de Matrimonio. 1 volume in-12................ 2 fr. 50

— Tractatus de sacrosancta Eucharistia. 1 vol. in-12.......... 2 fr. 50

— Tractatus de Censuris. 1 volume in-12................ 2 fr. 50

Theologia moralis universa, ad usum diœcesis Argentinensis, olim prælecta et in lucem edita a Joanne Gasparo Sættler, SS. theologiæ doctore et professore, etc. — Opus eximium recudendum curabat, notis illustrabat et ad normam hodierni juris exigebat P.-J. Rousselot, theologiæ moralis professor, in gratiam discipulorum. 6 volumes in-8.................... 20 fr.

Theologia practica sub titulis Sacramentorum. Ordine novo concise redegit J.-B.-T. Vernier. Nova editio, ab ipso auctore revisa et emendata. 2 vol. in-8.................... 10 fr.

Theologiæ Summæ sancti Thomæ Aquinatis Compendium, auctore P. Petro Alagona, S. J. 1 vol. in-12............. 3 fr.

Theologie de Péronne. (Voir *Prælectionum theologicarum Compendium* et *Prælectiones theologicæ*, etc.)

Théologie de Busembaüm. (Voir *Medulla Theologiæ*.)

Théologie de Liebermann. (Voir *Institutions théologiques*.)

Thesis dogmatica de immaculata B. M. V. conceptione, addenda Prælectionibus theologicis, auctore J. Peronne, e Societate Jesu. Brochure in-8. 50 c.

✝ **Thomas Morus,** lord chancelier du royaume d'Angleterre au seizième siècle, par madame la princesse de Craon, 4e édition. 2 vol. grand in-12. 7 fr.

✝ **Tradition** (La), et les semi-pélagiens de la philosophie, ou le Semi-Rationalisme dévoilé. Ouvrage renfermant de nouveaux et amples développements sur la nature et les forces de la raison, sur les principes des connaissances humaines, sur la loi naturelle, sur la nécessité de la tradition et de la révélation divine, et sur les funestes effets de l'enseignement philosophique actuel dans les établissements dirigés par les rationalistes soi-disant catholiques, par le T. R. P. Ventura de Raulica. 1 vol. in-8..................... 6 fr.

✝ **Traité élémentaire de Mathématiques** (Complément du), renfermant un Traité complet de Trigonométrie, plusieurs propositions d'Algèbre supérieure, la Géométrie analytique, ce qu'il faut de Calcul différentiel et intégral pour les usages ordinaires, et enfin une notion suffisante des Calculs de probabilités, par M. l'abbé Pinault, auteur du *Traité élémentaire de Mathématiques*. 1 vol. in-8........ 6 fr.

✝ **Traité élémentaire de Physique,** par M. l'abbé Pinault, professeur de physique au séminaire d'Issy, ancien maître de conférences à l'École normale. Quatrième édition. 1 vol. in-8, avec douze planches gravées représentant plus de 400 sujets... 6 fr. 50

✝ **Traité élémentaire de Physique** (Complément du), par M. l'abbé Pinault. 1 vol. in-8........ 5 fr.

Traité des vertus chrétiennes, théologales et normales, et des vices qui leur sont opposés, par M. l'abbé L.-C. Besson, chanoine de Besançon. 3 vol. in-12.............. 8 fr.

✝ **Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge,** par le vénérable serviteur de Dieu L.-M. Grignon de Montfort, missionnaire apostolique. Sixième édition. 1 vol. in-18. 1 fr.

Traité de perfection de l'état ecclésiastique, ou Considérations sur les devoirs du clergé, par le P. Belon, jésuite. 2 volumes in-12... 2 fr. 80

✝ **Trois Rome** (Les), ou Journal d'un Voyage en Italie, accompagné : 1° d'un Plan de Rome ancienne et moderne ; 2° d'un plan de Rome souterraine ou des Catacombes, par Mgr Gaume. Deuxième édition. 4 vol. in-12. 14 fr.

V

✝ **Ver rongeur des sociétés modernes** (Le), ou le Paganisme dans l'éducation, par Mgr J. Gaume. 1 vol. in-8 . . . . 4 fr. 50

✝ **Vérité sur la Syrie** (La) et l'expédition française, par B. Poujoulat. 1 beau volume in-8 . . . . 6 fr.

Ce livre, qui a été remarqué dès son apparition entre tous les écrits de circonstance qui ont été publiés sur les persécutions que viennent de subir les chrétiens d'Orient, contient l'histoire la plus précise, la plus complete et la plus émouvante de cette guerre lamentable qui a éveillé la sympathie du monde entier. C'est une page ajoutée à l'histoire des martyrs de la religion chrétienne, un travail dont l'éloge peut se résumer dans ces trois mots : le livre est écrit par un témoin, la sincérité du témoin est incontestable, l'auteur est l'écrivain de talent qui a publié l'*Histoire de Constantinople et de l'Empire ottoman.*

Via Crucis, ou Chemin de la Croix, par M. l'abbé Certes, chanoine de Saint-Denis. 1 volume in-12 illustré. 1 fr.

✝ **Victoires de l'Église** (Les) pendant les dix premières années du pontificat de Pie IX, par M. l'abbé Margotti, docteur en théologie. Ouvrage traduit en français, avec l'approbation de l'auteur, et augmenté d'un chapitre sur le voyage de Pie IX en 1857, par J. Chantrel. 1 vol. in-8 . . . . . 6 fr.

✝ **Victorin de Feltro**, ou de l'Éducation en Italie à l'époque de la Renaissance, par mademoiselle E. Benoit, avec un beau portrait de Victorin. 2 vol. in-8 . . . . 10 fr.

✝ **Vie d'Armelle Nicolas**, ou le règne de l'amour de Dieu dans une âme, par l'abbé C.-J. Busson, 1 volume in-12 . . . . 2 fr.

✝ **Vies de huit vénérables veuves** religieuses de l'ordre de la Visitation Sainte-Marie, par la révérende mère Françoise-Madeleine de Chaugy, supérieure du premier monastère de cet ordre. Nouvelle édition, revue, avec préface et notes par Charles d'Héricault. 1 vol. in-12 . . . . 3 fr. 50

✝ **Vie de Jeanne d'Arc**, par mademoiselle Celliez. 1 vol. in-18. 80 c.

✝ **Vie de sainte Françoise Romaine**, fondatrice des Oblates de Tordi Specchi, précédée d'une *Introduction sur la Mystique chrétienne*, par le vicomte Marie-Théodore de Bussière. 1 vol. in-8, orné d'une gravure. 6 fr.

✝ **Vies des Saints**, pour tous les jours de l'année, *à l'usage du clergé et du peuple fidèle*, par l'abbé Rohrbacher. 6 volumes in-8 . . . . 32 fr.

Vie de saint Jean de Kanti, par mademoiselle E. Benoit. 1 volume in-8 . . . . 4 fr. 50

✝ **Vie de saint Joseph**, époux de la sainte Vierge, traduite de l'italien par M. Tardé. 1 volume in-18 . . 80 c.

Visites au saint Sacrement et à la sainte Vierge, pour chaque jour du mois, par S. Liguori. 1 volume in-32 . . . . 60 c.

Vocation (La), ou Instructions propres à diriger une âme dans le choix d'un état, par Amédée Vignolo, prêtre du diocèse de Marseille. 1 volume in-12 . . . . 1 fr. 20

Vraie (La) **et solide vertu sacerdotale**, recueillie des Œuvres de Fénelon, par Mgr Dupanloup. 1 volume in-8 . . . . 4 fr.

W

✝ **Waterloo**, par Louis Veuillot. Brochure grand in-8 . . . . 1 fr.

Z

Zèle de la perfection religieuse (Du), traduit du latin par M. l'abbé Vivier. Grand in-32 . . . . 80 c.

BIBLIOTHÈQUE
INSTRUCTIVE ET AMUSANTE

Composée de 94 volumes in-18 cartonnés en 77 vol. et de 9 vol. in-12.

Prix de la collection complète cartonnée dos en toile, avec titres dorés et numéros d'ordre à l'usage des bibliothèques paroissiales........................... 85 fr.

PREMIÈRE SÉRIE (68 volumes in-18).

Alger. 1 vol.
Alphonse et Philippe. 1 vol.
Ame consolée (L'). 1 vol.
Arbre jugé par ses fruits (L'). 1 vol.
Auberge dangereuse (L'). 1 vol.
Automne (L'). 2 vol.
Adalbert, ou l'Anacharsis chrétien. 2 vol.
Album d'Éléonore (L'). 1 vol.
Aventures d'une pièce de 10 sous. 1 vol.
Athlète chrétien (L'). 1 vol.
Angélique, ou le Modèle des Épouses chrétiennes. 1 vol.
Bienfaits de la religion. 2 vol. en 1.
Consolations du chrétien, ou Recueil de morts édifiantes. 1 vol.
Christophe Colomb. 2 vol.
Clémentine, ou le Modèle du chrétien dans le malheur. 2 vol.
Conversations d'une mère avec ses enfants. 2 vol.
Compagnons d'enfance (Les). 1 vol.
Déodat. 1 vol.
Deux Apprentissages (Les). 1 vol.
Dévotion réconciliée avec l'esprit (La). 2 vol.
Docteur de village (Le). 1 vol.
Été (L'). 2 vol.
Edward Blackford, ou la Malédiction d'une folle. 1 vol.
Élise, ou les Suites d'un mariage d'inclination. 1 vol.
Espérances trompées (Les). 1 vol.
Famille d'Ormont (La). 1 vol.
Fénelon de la jeunesse (Le). 1 vol.
Ferdinand, histoire d'un jeune comte espagnol. 1 vol.
Fils de la veuve. 1 vol.
Grand jour approche (Le), préparation à la première communion. 1 vol.
Histoire de la conquête du Mexique. 2 vol.
Histoire du Paraguay. 2 vol.
Hiver (L'). 2 vol.
Histoire du mont Valérien. 1 vol.
Histoire de saint Augustin. 1 vol.
Itha, ou l'Innocence persécutée. 1 vol.
Jeanne-Marguerite de Montmorency. 1 vol.
Julien, ou l'Enfant industrieux. 1 vol.
Jésus aux serviteurs de Marie. 1 vol.
Lettre venue de l'autre monde (Une). 1 vol.
Lettres sur la Réforme en Angleterre (Nouvelles), par Cobbett. 1 vol.
Manne du Chrétien (La). 1 vol.
Mémoires de Silvio Pellico. 2 vol. in-18 en un.
Monsieur Ego. 1 vol.
Motifs de conversion d'un protestant. 1 vol.
Maurice, ou la Confiance en Marie. 1 vol.
Michel et François, ou les Écoles chrétiennes et mutuelles. 1 vol.
Noël. 1 vol.
Nouvelles religieuses. 2 vol.
Onguent contre la morsure de la vipère noire. 1 vol.
Oramaïka. 2 vol.
Olympe et Adèle. 1 vol.
Père King (Le). 2 vol.
Parfait domestique (Le). 1 vol.
Parisien et le Savoyard (Le). 1 vol.
Péters. 1 vol.
Printemps (Le). 2 vol.
Placide et Narcisse. 1 vol.
Père Augustin (Le). 1 vol.
Puissance de la Croix. 1 vol.
Quatre histoires. 1 vol.
Récits et impressions de voyage. 1 vol.
Religion présentée au cœur (La). 2 vol.
Résignation. 1 vol.
Récit des fêtes de Cambrai. 1 vol.
Stéphane. 1 vol.
Six jours de la Création (Les). 2 vol.
Seigneur est mon partage (Le). 1 vol.
Tante Marguerite (La). 1 vol.
Un Pèlerinage. 1 vol.
Vengeance et Pardon. 1 vol.
Vie de saint Joseph. 1 vol.
Vie de Jeanne d'Arc. 1 vol.
Vie de M. Fougeroux. 1 vol.
Vie de saint Bernard. 1 vol.
Veillées gauloises. 1 vol.

DEUXIÈME SÉRIE (9 volumes in-12).

Anna et Maria, ou Deux Chemins dans la vie. 1 vol.
Bible de l'enfance. 1 vol.
Blanche de Bourbon, ou Reine et Martyre. 1 vol.
Deux Jumelles (Les). 1 vol.
Lectures du matin. 1 vol.
Marie de Kervon. 1 vol.
Pierre de touche des nouvelles doctrines (La). 1 vol.
Religion dans le temps et dans l'éternité (La). 1 vol.
Sœur de charité (La). 1 vol.

Cette bibliothèque offre, par la variété des sujets, une immense ressource aux personnes qui cherchent des livres attrayants qu'elles puissent mettre entre les mains de cette multitude qui veut lire et qu'il faut éloigner des lectures mauvaises. Partout admis dans les bibliothèques paroissiales, ses nombreux volumes ont déjà secondé efficacement le zèle des amis intelligents de la jeunesse.

OUVRAGES

DE LA

BIBLIOTHÈQUE INSTRUCTIVE ET AMUSANTE

VENDUS SÉPARÉMENT

PRIX DES VOLUMES

Broché.

Chaque volume, par unité		60 c.
— —	par cent	50
— —	par cinq cents, avec le 13ᵉ gratis	50

Cartonné à la Bradel, avec couverture dorée.

Chaque volume, par unité		90 c.
— —	par cent	80
— —	par cinq cents, avec le 13ᵉ gratis	80

En feuilles.

Par cinq cents volumes AU MOINS, avec le 13ᵉ gratis. Le volume. 45 c.

Adalbert, ou l'Anacharsis chrétien au treizième siècle, par A. DE FONTAINE DE RESBECQ. 2 vol.

Album d'Éléonore (L'), ou Brésil et France, par mademoiselle EULALIE B***, auteur de *Valentine* et de *Cécile*. 1 vol.

Ame consolée (L'), ou Madame de Montmorency à Moulins, par Mlle CELLIEZ. 1 vol.

Arbre jugé par ses fruits (L'), ou Conséquences des mauvais principes, par l'abbé G*** A***. 1 vol.

Athlète chrétien (Le jeune), par l'abbé MOUNAIX. 1 vol.

Auberge dangereuse (L'), par M. P.-P. MICHELAND. 1 vol.

Automne (L'), ou Considérations sur les œuvres de Dieu, par mademoiselle BRUN. 2 vol.

Aventures d'une pièce de dix sous et d'une pièce de vingt francs, racontées par elles-mêmes dans une correspondance intime, par M. FORTUNAT. 1 vol.

Bienfaits de la religion, ou Histoire des Institutions et des Établissements utiles qu'elle a fondés, des abus qu'elle a corrigés, etc., par M. DELACROIX. Deuxième édition. 2 vol.

Christophe Colomb, suivi d'une Nouvelle américaine, par Mlle A. CELLIEZ. 2 vol.

Clémentine, ou le Modèle du Chrétien dans le malheur et l'abandon, par J.-B. G. 2 vol.

Compagnons d'enfance (Les), Mémoires recueillis par M. DELACROIX. 1 vol.

Conversations entre une mère et ses enfants sur les principaux points de la morale chrétienne, par madame de MAUSSION, auteur de plusieurs livres d'éducation. Troisième édition, revue, corrigée, et considérablement augmentée. 2 vol.

Deux Apprentissages (Les), par M. FORTUNAT. 1 vol.

Dévotion réconciliée avec l'esprit (La), par LEFRANC DE POMPIGNAN. 2 vol.

Edward Blackford, ou la Malédiction d'une folle. Épisode de l'histoire d'Angleterre du dix-septième siècle. 1 vol.

Ego (Monsieur), par Jules DE SAINT-FÉLIX. 1 v.

Élise, ou les Suites d'un mariage d'inclination, par M. B. D'EXAUVILLEZ. 1 vol.

Espérances trompées, par madame DE SAINTE-MARIE. 1 vol.

Été (L'), ou Considérations sur les œuvres de Dieu, par mademoiselle Brun. 2 vol.

Famille d'Ormont (La), ou le Monde étudié de près. 1 vol.

Ferdinand, histoire d'un jeune comte espagnol, librement traduit de l'allemand du chanoine Schmid par M. l'abbé HUNKLER. Deuxième édition. 1 vol.

Fils de la Veuve (Les), par mademoiselle Eulalie BENOIT. 1 vol.

Histoire de la conquête du Mexique (Abrégé de l'Histoire espagnole d'Antonio de Solis), par Oct. B***. Deuxième édition. 2 vol.

Histoire du Paraguay, par mademoiselle CELLIEZ. 2 vol.

Histoire de saint Augustin, évêque d'Hippone (aujourd'hui Bone en Afrique), par J.-L. VINCENT, licencié ès lettres et en droit, ancien censeur des études de l'Académie de Paris, membre de l'Institut historique, etc. 1 v.

Histoire du mont Valérien, par M. D. L. C. Deuxième édition. 1 vol.

Hiver (L'), ou Considérations sur les œuvres de Dieu, par mademoiselle BRUN. 2 vol.

Itha, comtesse de Toggenbourg, ou l'Innocence persécutée, par M. L. H. Troisième édition. 1 vol.

Jeanne-Marguerite de Montmorency, ou la Solitaire des Pyrénées, épisode historique, par M. SABATIER DE CASTRES. 1 vol.

Julien, ou l'Enfant industrieux, par L.-P. LANGLOIS. Deuxième édition. 1 vol.

Lettre venue de l'autre monde (Une), par l'auteur des *Mémoires d'un Ange Gardien*. 1 vol.

Marie et Juliette, ou Simplicité et Modestie, Coquetterie et Mondanité, par M. FORTUNAT. 1 vol.

Maurice, ou la Confiance en Marie, par Aimé ZACHELLI. 1 vol.

Mémoires de Sylvio Pellico ou *Mes Prisons*, traduit de l'italien par M. Oct. B***. Quatrième édition. 2 vol.

Michel et François, ou Écoles chrétiennes et mutuelles, par M. FORTUNAT. 1 vol.

Motifs de la conversion d'un protestant, ou l'Église catholique vengée du reproche d'innovations, par l'Écriture et la tradition des quatre premiers siècles, par un prêtre du clergé de Paris. 1 vol.

Noël, par Michel COUVELAIRE, auteur du livre *A Marie Gloire et Amour*. 1 vol.

Nouvelles religieuses, par madame TARBÉ DES SABLONS. 2 vol.

Olympe et Adèle, ou Humilité et Orgueil, par madame de SAINTE-MARIE. Deuxième édition. 1 vol.

Onguent contre la morsure de la vipère noire, composé par le docteur ÉVARISTE DE GYPENDOLE, ancien chirurgien-major de la vieille garde, médecin consultant du roi de Lahore, etc. Troisième édition. 1 vol.

Oramaïka. Nouvelle indienne. 2 vol.

Ordre et Désordre, par Mlle BRUN. 1 vol.

Parisien et le Savoyard (Le), ou une Excursion en Savoie, par Aimé ZACHELLI. 1 v.

Pèlerinage (Un), ou Élisa Belmon, par M. l'abbé MOUNAIX. 1 vol.

Père Augustin (Le), épisode de la Grande-Chartreuse. 1 vol.

Père Keing (Le), imité de l'allemand, de E. O., par M. L. H. 2 vol.

Placide et Narcisse, ou Charité et Égoïsme, par M. FORTUNAT. 1 vol.

Printemps (Le), ou Considérations sur les œuvres de Dieu; par mademoiselle BRUN. 2 v.

Puissance de la Croix (La), fait historique dédié à la jeunesse chrétienne, par M. ***. 1 vol.

Récits et impressions de voyages, par M. X. 1 vol.

Religion présentée au cœur (La), par mademoiselle BRUN. 2 vol.

Résignation, par M. SABATIER DE CASTRES. 1 vol.

Six jours (Les), ou Leçons d'un père à son fils sur l'origine du monde d'après la Bible, par J.-F. JAUFFRET. Troisième édition, revue et corrigée. 2 vol.

Stéphane, par Aimé ZACHELLI. 1 vol.

Tante Marguerite (La), ou Six mois en Normandie, par mademoiselle Eulalie BENOIT. 1 v.

Veillées gauloises, ou Derniers efforts des Gaulois devant Alise contre l'invasion romaine, par J.-L. VINCENT. 1 vol.

Vengeance et Pardon, par Aimé ZACHELLI. 1 vol.

Vie de M. F.-E. Xavier Fougeroux, ancien chef de bureau au ministère des finances, membre de plusieurs Sociétés charitables, etc., suivie de Notices sur la vie édifiante de plusieurs personnes vertueuses, mortes dans ces derniers temps, par M. GOSSIN, ancien conseiller à la Cour royale de Paris, etc. 1 vol.

Vie de Saint Bernard, abbé de Clairvaux, docteur de l'Église, par M. l'abbé F***. 1 vol.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ENFANCE

75 VOLUMES GRAND IN-32

PRIX DES VOLUMES

Broché.

Chaque volume, par unité		25 c.
— —	par cent	20
— —	par cinq cents, avec le 13e gratis	20

En feuilles.

Par mille volumes, AU MOINS, avec le 13e gratis, le cent.... 17 fr.

Cartonné, avec couverture ordinaire.

Chaque volume, par unité		30 c.
— —	par cent	25
— —	par cinq cents, avec le 13e gratis	25

Cartonné, avec couverture dorée.

Chaque volume, par unité		50 c.
— —	par cent	40
— —	par cinq cents, avec le 13e gratis	40

NOTA. Il reste quelques exemplaires de la **BIBLIOTHÈQUE COMPLÈTE**, 77 volumes cartonnés en 38, dos en toile et titres dorés, pour bibliothèques paroissiales. . . . 23

1. 2. 3. **Le Coin du Feu.** 3 vol.
17. **La Grotte.** 1 vol.
18. **La Guirlande de Houblon.** 1 vol.
19. **Le Berceau.** 1 vol.
20. **Louis le petit émigré.** 1 vol.
21. **Le Médaillon.** 1 vol.
22. **La Fidélité récompensée.** 1 vol.
24. **La Pensée.** 1 vol.
25. 26. **La Corbeille de Fleurs.** 2 vol.
28. **L'Écrin.** 1 vol.
* 29. **Le Grenier.**
30. **La Bourse.** 1 vol.
* 31. **Le Chapeau.**
* 32. **La Statue de saint Georges.** 1 vol.
* 33. **La Croix de la forêt.**
34. **Eustache.** 1 vol.
35. 36. **Le bon Fridolin et le méchant Thierry.** 2 vol.
37. **La Boule du clocher.** 1 vol.
38. **La Fille inconnue.** 1 vol.
39. **Le Coquelicot.** 1 vol.
40. **Le petit Berger.** 1 vol.
43. 44. **La Chaumière irlandaise.** 2 vol.
45. **Les Braconniers.** 1 vol.
51. **Le Volet.** 1 vol.
52. **Le petit Baril d'encre.** 1 vol.
54. 55. **La Vallée d'Alméria.** 2 vol.
58. **Barthélemy.** 1 vol.

59. **L'Oncle sévère.** 1 vol.
60. **Le Souvenir.** 1 vol.
61. **La Poire.** 1 vol.
62. **La Bague.** 1 vol.
63. **Ferdinanda.** 1 vol.
64. **La Dame noire.** 1 vol.
65. **Le Fils adoptif.** 1 vol.
66. **Fabiana.** 1 vol.
67. **L'Orphelin.** 1 vol.
68. **Le Lis de la vallée.** 1 vol.
69. **Rosalie de Palerme.** 1 vol.
70. **La Nuit de Noël.** 1 vol.
71. **Les Fruits d'une bonne éducation.** 1 vol.
72. **Le Verre d'eau.** 1 vol.
73. **L'École de la pauvreté.** 1 vol.
74. **Le Vendredi.** 1 vol.
75. **L'Enfant prodigue.** 1 vol.
76. **La Chartreuse.** 1 vol.
77. **Le Rossignol.** 1 vol.
78. **Les deux Frères.** 1 vol.
79. **Le vieux Château.** 1 vol.
80. **Vie de saint Louis de Gonzague.** 1 vol.
81. 82. **La Rose de Rome.** 2 vol.
83. 84. **Josaphat.** 2 vol.
85. **Le Faucon.** 1 vol.
86. **Stanislas et Bronislava.** 1 vol.
87. **L'Œuf de Pâques.** 1 vol.
88. **Richesse et Pauvreté.** 1 vol.
89. **Adelmar le Templier.** 1 vol.
90. **Le Charbonnier de Valence.** 1 vol.
91. **Les Étrennes du Grand-Papa.** 1 vol.
92. **La Maison du Peintre.** 1 vol.
93. **Les Gnomes.** 1 vol.
94. **Le Songe.** 1 vol.
95. **Fravi le Chasseur.** 1 vol.
96. **La Tirelire.** 1 vol.
97. **Taurino,** ou le Joueur. 1 vol.
98. **Les Vacances.** 1 vol.
99. **Le Pélerinage.** 1 vol.
100. **Bandoin.** 1 vol.

Les volumes dont les numéros ne sont pas indiqués sur cette liste sont épuisés. Ceux qui sont précédés d'un astérisque (*) ne sont pas vendus séparément.

La Collection complète en 61 volumes in-32 brochés sera expédiée franco dans les départements et en Algérie à toutes les personnes qui accompagneront leur demande affranchie d'un mandat de 18 fr. 75 c. sur la poste.

OUVRAGES

SPÉCIALEMENT DESTINÉS A LA PROPAGANDE

L'Imitation de Jésus-Christ; traduite par Lallemant, net. . . . . 60 c.

Manuel du Chrétien vivant dans le monde, net . . . . 60 c.

Manuel des Mères de famille et des jeunes personnes (en français et en allemand). 8e édition, net. . . . . 50 c.

Manuel du Soldat (en allemand), net. 50 c.

Manuel du Laboureur chrétien. 3e édition, net. . . . . 50 c.

Manuel du Marin chrétien, net. . . 50 c.

Manuel de l'Ouvrier chrétien. 16e édition, net. . . . . 50 c.

Manuel du Soldat chrétien. 19e édition. Prix, net. . . . . 50 c.

Tous ces volumes sont vendus cartonnés.

TARIF DES RELIURES

NOTA. — La Bible, le Manuel du Chrétien, le Novum Testamentum, en chagrin 1er choix sont reliés avec dos souple.

PRIX PAR VOLUME.	BASANE ordinaire ou percaline.	CHAGRIN 2me choix doré sur tranche	CHAGRIN 1er choix doré sur tranche.	DEMI-RELIURE chagrin plats en papier.	DEMI-RELIURE chagrin plats en toile.
Grand in-8 jésus.	2 25	» »	» »	3 60	4 25
In-8 ordinaire.	1 25	» »	6 »	1 90	2 25
In-12 sur papier jésus.	» 80	» »	4 50	1 50	1 75
In-12 ordinaire.	» 75	3 »	4 »	1 40	1 50
In-18 gros.	» 60	2 25	3 »	» »	» »
In-18 mince et petit in-18.	» 50	2 »	2 75	» »	» »
In-32 ordinaire.	» 40	1 75	2 »	» »	» »
Bible diamant.	» 75	2 25	4 »	» »	» »
Manuel du Chrétien.	» 60	2 »	2 60	» »	» »
Novum Testamentum in-48. . . .	» 50	1 50	2 25	» »	» »
Imitation in-48.	» 40	1 40	1 75	» »	» »

PRIX DES RELIURES POUR L'HISTOIRE DES MISSIONS

RELIÉ EN DEUX VOLUMES.		RELIÉ EN QUATRE VOLUMES	
Demi-reliure chagrin, doré sur tranches.	12 fr.	Demi-reliure chagrin, doré sur tranches.	20 fr.
Demi-reliure chagrin, tranches jaspées..	9 fr.	Demi-reliure chagrin, tranches jaspées.	15 fr.

Les personnes qui désirent recevoir reliés les ouvrages annoncés sur ce Catalogue sont priées d'ajouter au prix de chaque ouvrage le prix de la reliure fixé sur ce tarif.

Nos reliures sont toujours fraîches et solides ; elles sortent des meilleurs ateliers de Paris.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES PRINCIPAUX AUTEURS

Paris. — Imprimerie de P.-A. BOURDIER et Cie, 30, rue Mazarine.


Biblioteca Ateneu Barcelonès
1006311206

